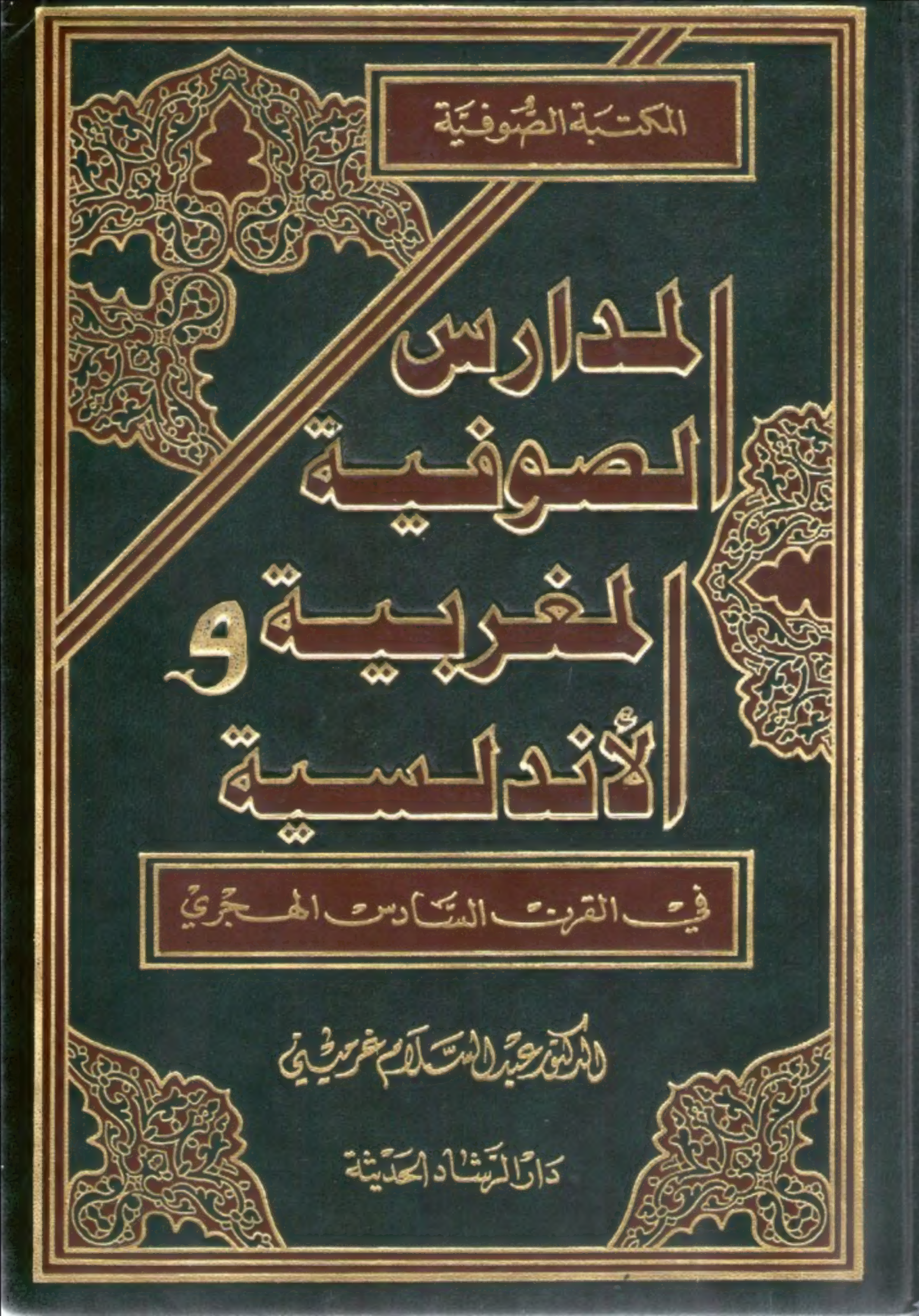

المكتبة الصوفية
المدارس الصوفية المغربية والأندلسية
في القرن السادس الهجري
الدكتور عبد السلام غرميني
دار الرشاد الحديثة

المكتبة الصوفية

المدارس الصوفية المغربية والأندلسية

في القرن السادس الهجري

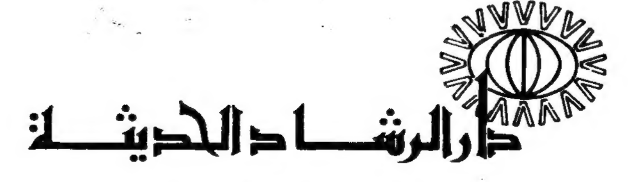
التاريخ والفكر

الدكتور عبد السلام غرميني

دار الرشاد الحديثة

الطبعة الأولى

١٤٢٠ هـ - ٢٠٠٠ م



DAR ERRACHAD EL HADITA

98 شارع فكتور هيجو - هاتف : 27.48.17 / 27.32.56

التلكس: M 24738 - ص.ب. 4040 - الدار البيضاء - المغرب

98 RUE VICTOR HUGO - TL: 27.48.17 / 27.32.56

TLX:24738M - B.P. 4040 - CASABLANCA - MAROC.

كلمة الناشر

هذا الكتاب حلقة من سلسلة حلقات تسعى إلى التعريف بالتصوف ومدارسه ورجالاته بالمغرب والأندلس بصفة خاصة والغرب الإسلامي بصفة عامة، وهو في أصله أطروحة قدمها المؤلف لنيل الدكتوراه في الآداب سنة 1992 بجامعة سيدي محمد بن عبدالله.

يعرف هذا الكتاب بأبرز المدارس الصوفية الأندلسية مثل المدرسة البرجانية والعريفية والغزالية والمجاهدية، وكذا المدارس الصوفية المغربية كالمدرسة الغالبية والأمغارية والحرزية واليعزاوية والسبتية والمدينية... التي كانت سائدة بالمغرب والأندلس في القرن السادس الهجري.

وإذا كان المؤلف قد خصص بحثه هذا لدراسة التصوف المغربي والأندلسي في الفترة المشار إليها آنفاً فإنه قد وقف وقفة غير قصيرة عند جذور الفكر الصوفي في الغرب الإسلامي منذ القرن الأول الهجري حتى القرن الخامس.

وإذا كان لنا أن نذكر بعض الأهداف والغايات التي تمكن الباحث من تحقيقها وإنجازها، فإننا نوردها كما يلي:

لقد عرّف المؤلف - في مُصَنّفه هذا - بعدد كبير من أبرز أعلام التصوف في المغرب والأندلس مثل ابن مسرة وابن برجان وابن العريف وأبي عبدالله الغزال وأبي القاسم بن قسي وابن المجاهد من المتصوفة الأندلسيين، ومثل أبي الحسن بن غالب وأبي عبد الله أمغار وأبي يعزى وأبي الحسن بن حرزهم وأبي مدين الغوث وأبي العباس السبتي من المتصوفة المغاربة، بالإضافة إلى تعريفه بابن عربي الحاتمي وأبي حامد الغزالي وأثرهما في الحياة الصوفية والفكرية المغربية.

والمؤلف لا يكتفي بالتعريف، بل إنه يدرس ويحقق ويوثق ويقارن، يدرس النشأة والأصول والمصادر والتأثير، يربط ما هو فكري بما هو اجتماعي وسياسي وحضاري، ولقد أماط اللثام عن بعض الأسماء المغمورة كأبي بكر الإلبيري وأبي عبد الله ابن

المجاهد، وحاول إزالة الغموض والضبابية التي تكتنف أعلاماً أخرى كابن برجان وابن قسي وابن العريف.

لقد تمكن هذا البحث من إظهار وحدة الثقافة المغربية في العدوتين المغربية والأندلسية من زاوية الممارسة الصوفية، وهي وحدة متكاملة تبرزها علاقات التأثر والتأثير والتلمذة والزيارات والرحلات المتبادلة ويبينها أيضاً تشابك الأسانيد الصوفية بين رجالات العدوتين.

هذا العمل يتكامل مع أعمال كل من محمد مفتاح وعبد اللطيف الشاذلي وغيرهما، وهي أعمال تسعى إلى رسم صورة واضحة المعالم، ومتكاملة العناصر للفكر الصوفي في الجزء الغربي من العالم الإسلامي، ولقد سبق للأستاذ عبد السلام غرميني أن أصدر كتاباً آخر يندرج في مجال التصوف تحت عنوان «البرهان على منزلة الإحسان» سنة 1995، ونريد أن نميز بهذا الصدد بين نمطين من الدراسات التي عالجت التصوف أو الفكر الصوفي بالغرب الإسلامي: نمط عالج التصوف المغربي والأندلسي بشكل عام، ونذكر هنا أعمال عبد العزيز بن عبد الله والمستشرق ألفرد بيل... إلخ، والنمط الثاني ويتمثل في البحوث والمقالات التي خصصت لمدرسة معينة أو لعلم من الأعلام، ويتمثل على الخصوص في الدراسات الأكاديمية التي خصصت لفترة زمنية محددة، وبالضبط لقرن من القرون الهجرية.

الأولى: ونذكر هنا أعمال كل من محمد مفتاح «الخطاب الصوفي: مقاربة وظيفية» وهو في أصله الأطروحة التي نال بها شهادة الدكتوراه سنة 1981 تحت عنوان «التيار الصوفي والمجتمع بالمغرب والأندلس في القرن الثامن الهجري» وعبد اللطيف الشاذلي «التصوف والمجتمع» وعبد السلام غرميني «المدارس الصوفية المغربية والأندلسية في القرن السادس الهجري: التاريخ والفكر».

وإذا كان محمد مفتاح قد ركز على القرن الثامن الهجري، وعبد اللطيف الشاذلي قد اختار القرن العاشر إطاراً زمنياً لبحثه، فإن عبد السلام غرميني قد حصر بحثه في القرن السادس للهجرة، يتعلق الأمر ببحوث مترابطة ومتفاعلة، يكمل بعضها بعضاً.

ونختم هذه الكلمة بالإشارة إلى مكتبة الرشاد، ولجنة القراءة التابعة لها، قد قامتا

بنشر عدة أعمال قيمة في هذا الباب (مخطوطات ودراسات ورسائل جامعية) نذكر منها كتاب «شرح تائية البوزيدي في الخمرة الأزلية» لابن عجيبة الحسني. وكتاب «سلسلات نورانية» لابن عجيبة أيضاً، وكتاب «الخطاب الصوفي: مقاربة وظيفية» لمحمد مفتاح، وهناك أيضاً هذا الكتاب الذي تنشره لعبد السلام غرميني، إيماناً منهما بضرورة مثل هذه الأعمال، ومساهمة منهما في إبراز جوانب من التراث المغربي والأندلسي بشكل عام، والفكر الصوفي منه بوجه خاص. والله الموفق والهادي إلى الصواب.

د. أبو بكر العزاوي

بسم الله الرحمن الرحيم

المقدمـــة

إن الإطار الجغرافي - الأندلس والمغرب الأقصى - الذي يدور حوله هذا البحث أسهم في تحديده الإطار الزمني المراد لدراسة ظاهرة التصوف، ألا وهو القرن السادس الهجري. وبما أن البحث في تاريخ العقائد والأفكار الدينية بحث مغامر وصعب لأنه قد يتجاسر بحدوده القبلية وامتداداته البعدية على مثل تلك الحدود الإجرائية، أو بسبب أن المادة المنقولة عنه تتسم بالهزال أو لأنها معروضة لتأويلات مختلفة متباينة، فإنه لا نفاذ للباحث في عالم الأفكار، وفي عالم الصوفية على وجه الخصوص، إلا أن يكون رقيقاً شاعرياً فطناً على قسط من «التفلسف» و«الشفافية» والمعرفة بمقاصد الديانة ومكارم الشريعة.

وكل أطروحة جامعية هي محاولة للتنظير...

كل أطروحة جامعية هي محاولة للتنظير والتفسير وعقلنة الظاهرة المدروسة. إنها محاولة لاستخراج القوانين والأسباب والعلل التي تتحكم في الموضوع المدروس. ثم محاولة التطلع إلى آفاقه والتنبؤ بصيرورته. ومن هنا تأتي صعوبة البحث في التصوف. لأنه يستعصي بطبيعته على كل عملية عقلنة. فهو دائم التجدد والتدفق. ولا يمكن في الواقع أن يفسر التفسير النهائي المستقر. وبالتالي فإن النتائج المستخلصة من دراسته ما هي إلا إفرازات مقاربة «ومغامرة عقلانية» تترصدها أمارات الخطأ والفشل.

لنأخذ مثلاً لغة الصوفية ومصطلحاتهم. فبعد أن ننطلق من فرضية إجماعهم على اصطلاحات خاصة تشكل لدينا الصعوبة الأولى في فهم المراد من كلامهم. سرعان ما يتبدى لنا أنها اصطلاحات ذات دلالات غير ثابتة في الغالب. بحيث تزداد الصعوبة ثانياً لدينا في اقتفاء آثار تلك الدلالات المتجددة. إن لغة الصوفية واصطلاحاتهم على عكس سائر الفرق والمذاهب التي استقر الوضع عندها على استعمال ألفاظ مقترنة بمعاني ثابتة. هذا بالرغم من أن ميدان التصوف يعتبر من أوسع المذاهب وأغناها من ناحية

المصطلحات. فلغة الصوفية من حيث الأساليب والألفاظ في غاية التنوع والقوة ولها من السعة ما لا يوجد في غيرها من اللغات ووسائل الاتصال لدى الطرائق الأخرى.

وهناك وجه آخر للصعوبة الكبيرة في تناول قضايا التصوف. ذلك أن التصوف يبدو في النهاية أنه ليس أمر جدل ولا بحث ولا أخذ ورد. وإنما هو «تعرف» بمعنى أن المنطق والاستدلال والبحث والمقارنة يصيب منه شيئاً في شكله ورسمه وظاهره. لكن ذلك في نفس الوقت يشكل حجاباً وظلمة تبعد الدارس عن النور بدل أن تعمره بإشراقه. ومنذ القرون الأولى تردد في تجمعات الصوفية وحلقاتهم التحذير من هذه الآفة المتربصة بالناظر في التصوف. كان شيخ الإسلام عبد الله الهروي يقول مثلاً: «توحيد خاصة الخاصة قطب. الإشارة إليه على ألسن علماء هذا الطريق. وإن زخرفوا له نعوتاً وفصلوه فصولاً. فإنه توحيد تزيده العبارة خفاء والصفة نفوراً. والبسط صعوبة»[1]! ومعنى هذا أن الحقيقة الإلهية التي يجتهد أهل التصوف في التعلق بها حقيقة تقصر العبارة عن أدائها. وكل عبارة ترمي إلى تقريب مظهر من مظاهرها، تقربها للذهن من وجه وتبعدها عنه من وجوه!

إن استخدام الألفاظ بأوضاعها الأصلية يضيق من قدرة اللغة على التعبير عن الفكر والمعاني المختلفة وظلال الآراء. إذ المعاني متجددة ومتطورة على الدوام بينما تبقى الألفاظ في نهاية الأمر محدودة وإن كان عددها كبيراً، وهذا الأمر صحيح عندما يروم المرء ترجمة المعاني المرتبطة بعالم الحس وبوصف الطبيعة. فأحرى عندما يهتم الإنسان «بما وراء الطبيعة» ويود اختراق كثافة المادة إلى عالم النور. ومن هنا لجأ الناس دائماً وأهل الأدب منه خاصة إلى إخراج الألفاظ عن دلالاتها الأصلية الحقيقية إلى دلالات جديدة يلبسونها لتلك الألفاظ فيما اصطلح على تسميته بالمجاز. ولا يمكن لمن لا يتسع فكره لأبعاد المجاز أن يتذوق عالم التصوف الفسيح بل إن فهم التصوف يتوقف على «مجاز المجاز» عندما تسكت الكلمات لتخلي المجال «للحضور» فقط. إن الكلمة في عالم التصوف، ومثلها في ذلك كل وسيلة للتعبير، ليست ذات قيمة إلا بالقدر الذي لا تستحوذ به على الناظر والمستمع. وإنما تحرره من رقها وتفسح له الطريق ليشم عرف

(1) منازل السائرين 138 ط بيروت 1988.

شذى ما بعدها.

تتقلص قيمة البحوث في التصوف في رأينا بسبب ما اعترى أصحابها من قصور في إدراك شفافية دنيا الصوفية. ويمكن بإيجاز شديد تقسيم الباحثين فيه إلى ثلاث طوائف:

1- طائفة المستشرقين الذين انبهروا بالبعد الروحي في الإسلام كما تمثله المدرسة الصوفية. فانطلقوا جادين في الكشف عن أعلامه وتراثه. لقد أدركوا أن التصوف منهج تعرف وسلوك يرمي إلى البحث عن الحقيقة والسعادة وسط الركام الغليظ من المسالك المادية والعبثية التي تنزع من الإنسان إنسانيته. وهي سلوكات يهتم التصوف بالفعل بتهذيبها وتزكيتها وترقيتها. أي أنه مجال حافظ به المسلمون على الشعلة الروحية الإسلامية التي كادت أن تذبل بعد أن انتقل التدين من القلب إلى الجوارح.

ولكن تناول المستشرقين لظاهرة التصوف أصابها الانتكاس لأنهم ولجوا بابه متسلحين بآليات المنطق والبرهان والبحث عن العلل ونتائجها. وباستثناء كشفهم «المحايد» لتراث التصوف وتحقيق ونشر نصوصه يبقى عملهم في هذا المجال يتجه إليه الطعن من عدة وجوه. وإذن فمن العدل أن نعترف لهم - ولأعلامهم بالخصوص كأسين بلا سيوس ولويس ماسينيون ورينولد نيكولسون وهانري كوربان وأمثالهم - بسعة الإطلاع وغزارة المادة والأناة والصبر في التحقيق. ولكن من العدل أيضاً أن ننبه على أخطائهم في الفروض والنتائج.

ومن ذلك هيام بعضهم بفكرة التأثير والتأثر التي تنتج في علوم أخرى ولكنها في مجال التصوف والعقائد عموماً قد تجانب الصواب. وأقصى أمد تطبيقها في فكر بعض المستشرقين اعتبار العنصر الروحي في عالم التصوف نتيجة لتأثر أهله بالدين المسيحي. ففي ميدان التيارات الفكرية والعقائد الدينية لا يكفي وجود فكرة من الأفكار في فلسفة أو دين ما ثم وجودها أو ما يماثلها في ثقافة أخرى لإصدار الحكم بأن الثقافة الثانية متأثرة بالأولى أو وليدة لها أو أنها انتحلت مذهبها. فالفكر الإنساني متشابه في مجهوداته من أجل الوصول إلى سر الوجود ومغزاه، ومغامراته في أجل التعرف على الحقيقة الدينية متماثلة. ولا يعني ذلك التشابه خضوع الفكر الإنساني دائماً كما تخضع الطبيعة والمادة لقوانين الأسباب والمسببات. وقد أبى أسين بلاسيوس مثلاً إلا أن يرجع روحانية الإسلام عموماً، وفوران روح الغزالي خصوصاً إلى أصول غير إسلامية. وادعى أنها

تستمد حيويتها من الديانة المسيحية! وألف في الترويج لنظريته هذه عدة كتب أكثرها صراحة في هذا المنحى كتابه: «الإسلام المتمسح»! ومثله في ذلك مثل لويس ماسينيون الذي رام من خلال عنايته الخاصة بأخبار الحلاّج الذي صلب إيهام القارىء بوجود علاقة بينه وبين حياة المسيح[1].

وهكذا أفسدت التركيبة الفكرية للمستشرقين إما عن حسن نية، أو تبعاً لخطة مبينة صفاء التصوف وشوشت بقدر ما على موجات التقاط درره. وتبعهم في ذلك مسلمون مستغربون أصبحوا ينظرون إلى عالم الأفكار من زاوية أساتذتهم المستشرقين. وكاد السناء المتلألىء أن يتحول إلى حنادس مظلمة والنبع الصافي المتدفق إلى ركود آسن عفن.

2- أما الطائفة الثانية من الذين قصر مبلغهم من العلم عن إدراك رحابة عالم التصوف فهم بعض المثقفين المسلمين الذين رفضوا المنهج الصوفي منذ البداية فقطعوا عن أنفسهم قنوات الاتصال بحقائقه. مع أن الرفض الشامل لمقومات التصوف يؤدي ضرورة إلى إبطال أصول إسلامية منتهى منها. وكما قال الدكتور عبد اللطيف محمد العبد: ذلك أمر خطير لا يملكه مخلوق مهما كان، من ذا الذي يملك إبطال مقام التوكل أو الصبر أو التوبة بعد أن نص عليها كتاب الله وسنة رسوله. وبعد أن طبقها النبي ﷺ وأصحابه وجميع السلف الصالح[2].

وقد ظهر لنا أن هؤلاء المثقفين سقطوا في الخطأ لأن هناك التباساً لديهم بين غايات التصوف وبين وسائله. ولا نظن بمثقف مسلم واع الانحطاط إلى مستوى إنكار مقاصد المنهج الصوفي. ونحن معه في الاحتجاج إن ظهر في وسائله ما لا يوافق الكتاب والسنة. ولكن كما أنه لا يستساغ الخلط بين الوسائل والغايات في أي مجال من المجالات فإنه لا يغفر الخلط بين طرق التصوف - وهي وسائله - وبين الغاية وهي التصوف نفسه.

---

(1) انظر عن هذا الخلط وكيفية تصويبه ما كتبه روجي كارودي.

Roger Garandy: L'Islam habite notre avenir

p: 59. dans la collection dialogue di civilisation. EDDIF. internatinal 1981.

(2) التصوف في الإسلام. وأهم الإعتراضات عليه» 5 ط1 القاهرة 1986 .

ومن غايات التصوف أن ينتقل الإنسان من الحقائق التي يملكها ويعرفها إلى الحقيقة الكبرى التي «يَكُونُها».

إن كثيراً من دارسي التصوف «التقليديين» يعتري كلامهم التناقض وتنكسر خطوط بحوثهم لتفرز ثغرات عريضة وعميقة في متابعة السير العادي الرصين الهادىء لهذه الظاهرة في إطارها الإسلامي. فإذا كان جل الباحثين لا يجد مثلاً مناصاً من تسجيل زهد الرسول ﷺ وصحابته والوقوف عند «ربانية» هذه الطبقة الأولى من المسلمين بشكل لا بد وأن يزعج كثيراً من المنكرين للتصوف، فإن عدداً من هؤلاء الباحثين سرعان ما يقفزون إلى طرح قضية «الدخيل» من الغنوص ومن ثقافات الهند والفرس القديمة ومن المسيحية واليهودية في التصوف... والغريبَ في الأمر أن هؤلاء يركضون للاحتماء بما قاله ابن تيمية وابن خلدون في المسألة كأن هذين الرجلين وأضرابهما متخصصان في هذا المجال. أو أنهما المرجع النهائي وفيصل التفرقة لدى أهل الإسلام. ويكون من باب غمط الناس حقوقهم ومن باب الخيانة العلمية أن يقف هؤلاء على مطاعن الرجلين في علم التصوف ويسكتوا عن شهاداتهما الكثيرة لصالحه. لأن هذين العالمين وأمثالهما كان لهم من صفاء الفكر وحس التمييز ما يجعلهم يفرقون بين الوسائل والغايات في هذا المقام، وهو الوصف الذي نخشى أن يكون قد أصابه الذبول عند من اقتفى آثارهم.

وأدهى من هذا كله وأمر أن يسارع باحثون لاقتناص نماذج من سلوكات شاذة منسوبة إلى جهال من مدعي التصوف ليسحبوا غبارها على عالم التصوف كله لدى المسلمين. كأن لم يكن في أهل التصوف إلا ذلك الشيخ الذي ترك الزواج وترهب! أو ذاك المختل الذي عطل الفرائض! أو ذاك الممخرق الذي أزعج الناس بهرطقته!.

وقد حاولنا جاهدين في هذه الدراسة أن نأخذ نظرة حقيقية عن هذا التيار في زمن محدد معتمدين بالدرجة الأولى على مصادر الصوفية أنفسهم وشهاداتهم. لأن أخطاء الدارسين لهذا الأمر في نظرنا أتت من جهة أخذهم مادة بحوثهم عن قوم آخرين لم يعملوا على تذوق معاني التصوف. ولم يكن لهم من التعاطف مع الصوفية ما ينتج لديهم قسطاً من التعارف.

3- هناك طائفة ثالثة تهتم بالتصوف لا على أنه تصوف وسلوك ديني، ولكن على أنه وسيلة لتخصيب القدرة الشعرية، تلك التي وجدوها فيه مفعمة بالخيال كما عند ابن

عربي والحلاّج والنفري فأخذوها من وجهة أنها قابلة لأن تسقط على حاضر يهفو إلى التغيير والإغناء. ومن أجل أنها قابلة للتأويل بالمعنى. وقد استثمر لغويون وأدباء معاصرون فعلاً هذا الثراء الكامن في التصوف فخرجوا على الناس بأعمال ملحوظة وألوان زاهية استمدت بسمتها من حيوية التصوف وقدرته على الانعتاق.

إشكاليات منهجية

ومن الصعوبات الكبرى التي واجهتنا في جمع المادة التي تشكل سدى هذا البحث إشكالية تعيين «الشخص المتصوف» المعترف به كذلك في الوسط المغربي في الفترة التي تنطلق منها الدراسة. وهذه الصعوبة ناتجة أولاً عن غياب تأريخ حقيقي خاص بهذا الصنف من الناس آنذاك. باستثناء نزر يسير كان ذا أهمية بالغة بالنسبة إلينا. وهذا النزر يتشكل بالخصوص من رسالة «روح القدس في محاسبة النفس» التي حفظها لنا الزمان ضمن تراث الصوفي الكبير محيي الدين بن عربي. وهي فعلاً في الترجمة لرجال القرن السادس. ثم كتاب «المستفاد» لمحمد بن عبد الكريم التميمي وكتاب «التشوف» للتادلي. ومما تنبغي ملاحظته هنا أن هذا اللون من الأدب قد توسع العلماء فيه فيما بعد القرن السادس ولا زال ينمو ويتكاثر إلى أن أصبح حافلاً في القرون العاشر والحادي والثاني والثالث والرابع عشر، حتى كان لنا تراث زاخر في كتب المناقب والفضائل وتاريخ البيوتات والطرائق.

وكانت قد تشكلت في القرن السابع مدرسة بالمغرب لتدوين أخبار الصالحين وتتبع آثارهم: يأتي في طليعتها ابن الزيات التادلي صاحب كتاب «التشوف». ومعه مؤلف كتاب «تحفة المغترب ببلاد المغرب»: أحمد بن إبراهيم الأزدي[1].

وكانت الصعوبة ناتجة ثانياً من كون الاهتمام بالتجربة الصوفية كان لا يتنافى عند العديد من الأعلام مع إتقان علوم أخرى نظرية مكتسبة بوسائل الدرس والتحصيل. وتلك مزية في الواقع ينبغي تسجيلها لأولئك الرجال الذين لم يضق لديهم الأفق إلى

(1) ينبغي الإنتباه إلى أنه هو المذكور أيضاً في التشوف يروي عنه التادلي كثيراً من أخبار الأندلس وسبتة بالخصوص ومعها أخبار شمال المغرب. وقد نسب أحمد بن إبراهيم الأزدي هذا مرة في كتاب التشوف إلى بسطة فقيل فيه الأزدي البسطي. وانظر هل هو الذي أرخ ابن عبد الملك وفاته فقال إنها كانت سنة 668 بعد أن عمر ثلاثاً وثمانين سنة.

الحد الذي يجعلهم يتقوقعون على أنفسهم مثلما صار البعض يفهم فيما بعد التصوف وأهله. إذ التصوف في أقسى الحالات وأقصاها يشكل علماً إسلامياً بجانب العلوم الدينية الأخرى. وبهذا المنظور كان يراه أئمة أعلام لهم من بعد النظر وصدق التحليل ما لا ينكر كالعلاّمة ابن خلدون[1]. والتصوف في أحسن الحالات يعتبر شفافية روحية وميلاً إلى استبطان أركان الدين وقواعده وأوامره قد يلامسان كل مسلم كيفما كان تخصصه ويعلو بذلك أمره على كل تفييء وتصنيف بحيث يمكن للعالم أن يكون ذا منحى صوفي مثله في ذلك مثل الأمي الذي لا يقرأ ولا يكتب. ويستوي في ذلك كل مثقف كيفما كان التخصص الذي ينشغل به بحيث لا يبعد أن يكون في الناس: محدث صوفي[2] وفقيه صوفي وفيلسوف صوفي وفيزيائي صوفي...

وعندما تحققنا من وجود هذا التداخل أصبح لزاماً علينا أن نرصد مبتغانا في المظان التي لم توضع ابتداء للتعريف بهذا الأمر، ووجدنا من العناء الشيء الكثير في اكتشاف أعلام التصوف في كتب أرخت أو قعدت علم الفقه وعلم الحديث ورجاله أو علم اللغة والآداب. وقد كانت كتب تاريخ رجال الحديث ذات فائدة كبرى في إمدادنا بمعلومات جليلة في الموضوع كتاريخ ابن الفرضي «والصلة» لابن بشكوال والاستدراكات عليهما. وأهم المؤلفات من هذا النوع التي ساعدتنا على تجميع المادة: كتاب «الذيل والتكلمة لكتابي الموصول والصلة» لأبي عبد الله محمد بن محمد بن عبد الملك الأنصاري المراكشي[3] والذي استوجب منا صبراً طويلاً لاستخراج إشارات صوفية من كتاب وضع أصلاً في التأريخ لرجال الحديث. ومثله في ذلك مثل كتب الرجال السابقة عليه: كتاب «الصلة» لأبي القاسم بن بشكوال، و«بغية الملتمس» لأحمد بن عميرة الضبي.

ومثلما اضطررنا إلى البحث عن الرجال الذين يعتبرون من تجليات ظاهرة التصوف في المصادر التي لم تعن بهذا الوصف فيهم. واجهتنا في المقابل إشكالية أخرى تكاد تكون نقيضاً للأولى. وهي المتعلقة بالتعويم الذي انطبعت به المصادر التي جعلت مهمتها الأولى التعريف بالصوفية. فقد أدركنا بعد كثير من التروي أن الشخصيات الواردة

(1) انظر عن ذلك فصل علم التصوف من كتابه المقدمة.

(2) يلاحظ فعلاً اقتران التصوف بالشغف بعلم الحديث في القرون الأولى.

(3) طبع الموجود منه متفرقاً بتحقيق الأستاذين الكبيرين إحسان عباس ومحمد بن شريفة.

في كتب التراجم والطبقات الصوفية ليست صوفية إلا بالمعنى الواسع للكلمة. ذلك المعنى الذي يتساهل في احتواء كل من الصوفي والمتصوف والمستصوف والزاهد والعابد والناسك والمتبتل. وأحياناً يندرج فيه حتى مجرد المتفقه أو المتعبد المقيم للفرائض وبعض النوافل، وإن لم يكن له أدنى فهم في أذواق الصوفية ومواجيدهم. كل هذا نتيجة تطور البيئة التي يحيا وسطها المتدين. فكما أن أبا الحسن النوري والجنيد والسري السقطي وذا النون المصري كانوا صوفية لإغراقهم في المواجيد وتدقيقهم في معاني الإيمان والاتصال بالحقيقة الإلهية إلى حد الشطح أصبح مجرد المسلم الملتزم المترفع عن سفاسف الأمور صوفياً في عرف وسط أصابه التدهور الأخلاقي والتحلل من مبادىء الدين.

وهكذا ظهر لنا من جهة أنه ليس كل من ترجم له بالعبادة والزهد يصح أن يعتبر صوفياً بالمدلول الحقيقي للكلمة، إن كان في الإمكان تحديد مدلول لها بالقطع والجزم! ومن جهة أخرى أن الصوفية المعرف بهم في المصادر لا يمكن أن يشكلوا كلهم مادة منطوقاً بها في البحث لأن الدراسة لا تجعل من أهدافها استقصاء كل الأسماء التي دخلت من قريب أو بعيد في هذه الظاهرة. وإنما هي فقط محاولة متوازنة للتعرف على هذه المدرسة الدينية في مجملها لا في جزئياتها التي لا تتناهى، تعرفاً لا يعرف شططاً ولا غلواً بحيث لا يترك أمراً مهماً يساعد على الفهم الصحيح لها إلا وأتى به، من غير أن تزج الدراسة بنفسها في تفاصيل وتشعبات لا نهاية لها.

وقد اضطررنا إلى اختيار نماذج من الصوفية الكثر الذين زخرت بهم البيئة المغربية حينئذ إلى درجة يبدو القرن السادس وكأنه فترة أوج ازدهار هذا الأسلوب في الحياة. كأن القرن الثالث في المشرق الإسلامي هو القرن السادس في الجناح الغربي للعالم الإسلامي، ويكفي الدارس أن يتصور كل الأسماء التي حشدها ابن الزيات في كتاب التشوف والتميمي في المستفاد، وابن عربي في روح القدس ليدرك شساعة وتنوع المجال الفكري الصوفي الذي شهده القرن السادس في المغرب.

وقد أردنا أن نتخلص من هذا الإشكال بالوقوف بالخصوص على أخبار وأحوال وآراء الشخصيات الصوفية التي عمت شهرتها الأوساط المغربية إما في عدوة الشمال أو عدوة الجنوب. أو فيهما معاً. ومع أن مسألة الشهرة نسبية إلى حد بعيد، ولا يطمئن

إليها إلا كأمارة تساعد على فهم وضع معين في زمننا الحاضر الذي تستعمل فيه وسائل استطلاع الرأي وتقنيات تحليلها، فأحرى في زمان غابر لا نتبين بعض ملامحه إلا من خلال مصادر قليلة ومنغلقة، فإننا لم نجد مع ذلك مبدأ آخر أحسن للقيام بعملية الاختيار والنمذجة، وكان جل الذين أصبحت لهم شهرة من متصوفة القرن السادس من شيوخ التربية فيه. بحيث يصح أن نقول إن الذين وقع عليهم اختيارنا هم فقط من الأساتذة لا من «الفقراء والمريدين».

وهكذا فليس كل من ورد من الرجال مترجماً في كتب المؤلفين كان مشهوراً ومرموقاً ومتصدراً للإرشاد. خصوصاً عند صاحب هذا الفن محيي الدين بن عربي في رسالته «روح القدس» التي خصصها بالضبط للتعريف بصوفية عصره. فقد كان منهم مغمورون ومنقطعون إلى العبادة في الخلوات. ومحبون لهم وخدام للفقراء الصوفية.

منهم من آثر المدن ومنهم من سكن البوادي. منهم من انعزل في بيته ستين سنة لا يفارقه ومنهم من كان يجد كينونته في الحركة والتنقل من مكان إلى آخر. منهم من كان يقتصر على العبادة ومنهم من مزجها بالتعلم والتعليم...

ولكن عملية النمذجة التي سلكناها في التخطيط لهذه الدراسة لها حدودها ولها مخاطرها. ونحن واعون بنسبيتها في استيفاء الموضوع المدروس. فقد لا تعني شهرة شخص ما تمثيله الحقيقي لما ينسب إليه. وقد يكون مشتهراً في المصادر المكتوبة ولكن وضعه في دنيا الناس أدون من ذلك. وقد يكون في عالم الصوفية من هو أعلى مقاماً وأصدق تجربة من الشيوخ المشتهرين، ولكن الأنظار لا تتجه إليه. فكم لله من رجال أقوياء في دينه استأثر بعلمهم وحجبهم عن خلقه. كما تشير إليه الآية الكريمة من سورة الفتح: ﴿ وَلَوْلَا رِجَالٌ مُّؤْمِنُونَ وَنِسَآءٌ مُّؤْمِنَٰتٌ لَّمْ تَعْلَمُوهُمْ أَن تَطَـُٔوهُمْ فَتُصِيبَكُم مِّنْهُم مَّعَرَّةٌۢ بِغَيْرِ عِلْمٍۖ لِّيُدْخِلَ ٱللَّهُ فِى رَحْمَتِهِۦ مَن يَشَآءُ﴾ [الفتح: 25] وعليه فإن فهم العناصر التي تكون هذه المدرسة، وتشكل بالتالي مادة هذه الدراسة يحسن أن تؤخذ في بعدها النسبي كما تسمح به عملية النمذجة وكما تتيحه المصادر. وإن استحال على هذه الدراسة أن تقتل الموضوع كما يقال بسبب الاعتبارات السالفة الذكر فهي لن تعدم الفائدة في تقديم لوحة معبرة عن مجمل المدرسة الصوفية المغربية في القرن السادس.

وقد توقفنا أحياناً عند إشكالية تعيين انتساب إحدى الشخصيات التي ساهمت في

بلورة هذا التيار الفكري إلى إحدى المدن التي استوطنتها أو ترددت إليها كثيراً. ويزداد الإشكال انغلاقاً عند محاولة تصنيفها في هذه العدوة أو تلك باعتبار كثرة التنقلات وتفاعل العلاقات بين العدوتين آنذاك إلى درجة يصعب معها أحياناً الفصل في هذه النقطة التي تبقى في النهاية ذات طبيعة شكلية إجرائية.

وقد واجه هذا الإشكال المؤرخون والأدباء من أهل القرن السادس وما بعده أنفسهم. وقد تناولوه بوجهات نظر مختلفة ولم يبتوا فيه برأي قاطع. وكانوا عند ترتيبهم للرجال يتنازعون في تحديد نسبتهم إلى مدينة دون أخرى. فمنهم من كان يرى أن الشخص ينبغي أن ينسب إلى البلدة التي ولد فيها بصرف النظر عن الجهة التي انتقل إليها وبصرف النظر عن نقط استقراره خلال رحلاته وفترات إقامته وكذا مكان وفاته. ومنهم من عكس القضية وكان يرى أن أحق بلدة تدعي نسبة العالم إليها هي التربة التي استقر بها آخر حياته وتوفي بها وهذا ما كان يراه المؤرخ ابن حزم الذي يقول: إن جميع المؤرخين من أئمتنا السالفين والباقين دون محاشاة أحد، بل قد تيقنا إجماعهم على ذلك متفقون على أن ينسبوا الرجل إلى مكان هجرته التي استقر بها ولم يرحل عنها رحيل ترك لسكناها إلى أن مات. فإن ذكروا الكوفيين من الصحابة رضي الله عنهم صدروا بعلي وابن مسعود وحذيفة وإنما سكن علي الكوفة خمسة أعوام وأشهراً[1]. ومنهم من نظر إلى أي الأمكنة استحوذ عليه أكثر وطال مقامه به. وتوجد تبعاً لمثل هذا الاختلاف في المنهج خلافات بين المؤرخين والنقاد في اعتبار شخصيات من هذا البلد أو ذاك. كما هو حاصل مثلاً بين ابن الزبير وابن عبد الملك المراكشي بخصوص بعض الرجال الواردين في كتابيهما «صلة الصلة» و«الذيل والتكملة». والواقع أنه يحق لكل بلدة أن تدعي انتساب الشخص إليها بقسط ما بالنظر إلى ما قضاه من الوقت بها كما لاحظ ذلك الدكتور محمد بنشريفة[2]

ومن النتائج المباشرة لهذا الإشكال صعوبة وضع اليد على الاسم الذي يشتهر به الشخص المؤرَّخ. إذ أصبح لكل واحد من الرجال اسم شخصي ولقب وكنية أو أكثر، ونسب متعددة تقل وتكثر بعدد المدن والقرى التي استوطنها أو كان له بها أثر يذكر.

---

(1) رسالة ابن حزم في فضل الأندلس. ضمن تاريخ الأدب الأندلسي لإحسان عباس، 353 ط6 بيروت 1981.

(2) محمد بن شريفة، أمثال العوام في الأندلس 1-18 وانظر أيضاً تقديمه الوافي للسفر الثامن من كتاب الذيل والتكملة.

ولكن الدلائل الكثيرة توحي عند مراجعة المصادر أن التعيين الغالب على الاستعمال في القرن السادس كان يتكون من شقين: من الكنية. كأبي العباس وأبي الحكم، ومن الاسم العائلي المأخوذ غالباً من الاسم الشخصي لأحد الأصول أو من اللقب الذي عرف به كابن المجاهد وابن غالب. وتشعبت عن التعقيد الشكلي قضية أخرى أوحت إلينا بتردد كبير في إمكانية الإبقاء على الإطار الزماني والمكاني الذي وضعناه أرضية لهذه الدراسة، الأندلس والمغرب الأقصى في القرن السادس، أو ضرورة توسيعه ليشمل من ناحية الزمان فترة في أواخر القرن الخامس، وكذا عدداً من السنين تمتد في صدر القرن السابع، على اعتبار أن عدداً من الأعلام قد نُسّىء في أجله إلى ما بعد العقدين أو الثلاثة في القرن السابع الهجري. ومن ثم ينبغي أن يؤخذ هذا الإطار المحدد للدراسة مأخذاً تقريبياً إشارياً.

ومن ناحية المكان جعلتنا بعض الرحلات عبر ربوع المغرب العربي الكبير من طرف بعض أعلام التصوف إلى مدينة تونس وأعمالها مثلاً أو إلى القاهرة والإسكندرية نتساءل عن ضرورة توسيع الرقعة المنظور فيها إلى هذه الظاهرة المدروسة لتشمل على الجناح الغربي للعالم الإسلامي.

وقد آثرنا أن نقتصر على أقاليم الأندلس والمغرب الأقصى وإن كانت الممارسة الصوفية منتشرة حينئذ عبر كافة ربوع المغرب العربي الكبير لسببين:

1- لأن وشائج الصلة والتلاحم كانت بين العدوتين أقوى متانة منها بين إحداهما أو بينهما وبين سائر الأقاليم الأخرى.

2- لأن كبار رجال التصوف تجمهر أكثرهم في هذه الحقبة بالفعل في عدوتي الأندلس والمغرب الأقصى مع استثناءين اثنين يخصان النشاط الملحوظ الذي كانت تشهده حينئذ القيروان وبجاية والرباطات الموجودة في أعمالها.

خطة الدراسة

وقد قسمنا هذه الدراسة إلى ثلاثة أبواب تحتوي على سبعة عشر فصلاً. خصصنا الباب الأول لقضية بداية التصوف في الغرب الإسلامي. وتعرضنا فيه لجذور هذه الظاهرة. وألمحنا إلى تطورها في الأندلس في القرون الأربعة السابقة على إطار هذه الدراسة مع توقف خاص عند المدرسة المسرية. كما حاولنا تجميع ملامح وجه مدارس

أخرى معاصرة لها كـ «المدرسة الإلبيرية» و «المدرسة المعوذية». وقد كنا من السابقين إلى لفت الإنتباه إليهما.

ثم خصصنا الباب الثاني للمدارس الصوفية في العدوة الأندلسية. وضمنه رأينا «المدرسة البرجانية» و «المدرسة العريفية» ووليدتها «المدرسة الغزالية». المنسوبة إلى أبي عبد الله الغزال. وأمطنا اللثام عن طبيعة «المدرسة المجاهدية» التي مثلت منذ ذلك التاريخ تصوفاً فقهياً استمر في الوجود طويلاً بعد ذلك. ومن خلال تناولنا «للمدرسة المريدية». مدرسة ابن قسي، أعطينا وجهة نظرنا في حادثة ثورة المريدين، ومدى ارتباطها بالتجربة الصوفية.

وفي الباب الثالث الذي أفردناه للمدارس الصوفية في العدوة المغربية تعرضنا «للمدرسة الغالبية» ثم «للمدرسة الأمغارية الشعيبية» ولربيبتها «المدرسة اليعزاوية» وخصصنا فصولاً أخرى «للمدرسة الحرزية» و «للمدرسة المدينية» و«المدرسة السبتية». وأخيراً وقفنا عند المدرسة الحاتمية التي يمثل رائدها ابن عربي، الوارث العاصب لتركة أهم المدارس السابقة.

وقد حاولنا جاهدين عند تناول كل مدرسة من هذه المدارس ذات المنحى الصوفي أن نعرف «بقدر متوسط» بمؤسسها، ومن أين اقتبس وجهته الصوفية ثم عالجنا بعض الأفكار الرئيسية لديه، والتي تبرز خصوصيته بين المدارس الأخرى. واجتهدنا في التعرف على بعض الأتباع الذين أعطوا الاستمرارية لفكر مدرسته.

وخصصنا فصلاً للتعرف على دور الإمام أبي حامد الغزالي في تصوف المغاربة عموماً.

وأخيراً حاولنا أن نقف في الخاتمة على خلاصات البحث في شكل استنتاجات متولدة عن مقارنة وملاحظة الشخصيات والأفكار والأحداث. وهي خلاصات لا تعدو أكثر من مقاربات يرجى من ورائها تحقيق فهم صحيح لهذه الظاهرة في المغرب. وعملنا بموازاة كل ذلك على تعزيز الدراسة بملاحق وثائقية وأخرى بيبليوغرافية نعتقد أنها تخفف من نسبية عملية النمذجة التي اعتمدناها، وتفتح في الوقت نفسه آفاقاً لمن له شغف توسيع البحث ومتابعته. وفي كل هذا من المادة العملية ما يظهر للدارسين لأول مرة.

وبناء على ما سبق لا ندعي أننا أنشأنا بحثاً نظرياً في التصوف ولا نزعم لأنفسنا

القدرة على التأريخ التام لكل صوفية الحقبة التاريخية المتناولة. ولا ندعي أيضاً أننا أتينا على استيفاء الأدبيات التي كانت تنعش دنيا أولئك الصوفية. فطبيعة هذه الدراسة تتداخل فيها طرق المعالجة. فهي ليست تصوفاً صرفاً، ولا تأريخاً مستقصياً ولا أدباً مستوفياً. ولكنها شيء من هذا وذاك في نفس الوقت. إنها محاولة مخلصة لفهم مدرسة فكرية مغربية والتعريف بها في إطارها الإسلامي العام. ومن ثم فلن نجعل من همنا وضع تعريف قار للتصوف بعد أن خاض الناس طويلاً فيه في القديم والحديث. ولم يتم مع أي تعريف حسم المسألة نهائياً. ولن نتلهى أيضاً في تعداد الوسائل المتبعة في تحصيل التربية الصوفية، من ذكر وخلوة وتسليم الإرادة لشيخ أستاذ. فقد أصبحت تلك الشروط معلومة منتهى منها لدى الجميع.

وطبيعي أن هدفنا في التعرف على أعلام والتعريف بهم بشكل معتدل يبقي لغيرنا مجالاً لتوسيع البحث وإغناء المعرفة بخصوصهم. بحيث لا يستبعد أن يتخذ فصل واحد من الفصول التي تحويها هذه الدراسة موضوعاً مستقلاً لأطروحة جامعية لمن أراد الوقوف عنده واستقصاء كل ما يتعلق به من قريب أو من بعيد.

والله سبحانه الموفق

فاس في فاتح أبريل 1992

الباب الأول

الجذور الصوفية في الغرب المسلم

الفكر الصوفي في الأندلس من الجذور
إلى نهاية القرن الخامس

- شرقية الإسلام وشروق التصوف
- مرحلة الزهد
- زهاد في خضم الأحداث
- يحيى بن يحيى والتصوف
- زهد بائس ودين كامل
- زهاد في مهمة المشورة والإغاثة
- تأثير إفريقية
- وبالقيروان «مسجد السبت»
- نتاج صقلي
- استقطاب في الديار المقدسة
- آراء استشراقية
- مرحلة تكون الطوائف

شرقية الإسلام وشروق التصوف

جانب الباحث المعاصر الدكتور عمر فروخ الصواب عندما ذهب إلى أن الغرب الإسلامي لم يعرف التصوف حتى انقضى القرن الخامس الهجري. مدعياً من جهة أخرى أن التصوف نتاج مشرقي لم ينبت في التربة المغربية إلا متأخراً[1] وهذه دعاوي يتبين خطأها بدون أي عناء. فلا يمكن أن يقال إن التصوف نتاج مشرقي إلا بالقدر الذي يقال أيضاً أن دين الإسلام برمته نشأ بالشرق. فهو إذن رأي صائب من جهة ومخطىء من جهة أخرى. فباعتبار أن التصوف يستمد خطوطه العريضة في تطهير القلوب وتهذيب النفوس والتفرغ المتواصل للعبادات من شريعة الإسلام يكون هذا المنهج في الحياة مشرقياً لأن الإسلام بزغ فجره أولاً بجزيرة العرب. ولكن هذا المعنى الحق يتلابس معه الخطأ والجور. فرغم أن دين الإسلام إذن «شرقي» النشأة لا يقول أحد من المسلمين أن «شرقيته» تتدخل في طبيعته بحيث أنه لو نشأ في إقليم آخر سيكون مغايراً لما هو عليه الآن. بل الاعتقاد الجازم عند المسلمين أن الإسلام دين الله الخارج عن إطار الزمان والمكان. وأن الأسباب التاريخية والجغرافية التي أملت نزول شريعته لا تغير من جوهره شيئاً لو تغيرت بظروف أخرى نفترضها. ومعلوم أن كتابات المستشرقين كلها تدندن حول هذا المعنى، أي إفراغ الدين الإسلامي من محتواه الغيبي وصفته القدسية وربطه بظروف الصحراء والعلاقات الإجتماعية الجاهلية. وإذن لا معنى لقول القائل إن دين الإسلام شرقي ولا أن التصوف بالتبعية شرقي أيضاً.

أما اعتبار التصوف شرقياً منبثقاً لا من الإسلام وإنما من حكمة وفلسفات أقاليم الشرق الأقصى، فذلك خاطىء أيضاً من علة وجوه.

ومن جهة أخرى تكفي هذه النماذج الصوفية الأندلسية المستعرضة في هذه الدراسة استقبالاً، لإثبات أن الأندلس عرف التصوف في بداية القرن الخامس، بل وقبل ذلك بكثير، فأين نضع «المدرسة المسرية» بما لها وما عليها، إن لم نستشهد بها كبرهان على الممارسة الصوفية المبكرة بالأندلس.

---

(1) د. عمر فروخ. التصوف في الإسلام، 76 ط بيروت 1981.

ومما يزيد في فداحة خطأ الدكتور عمر فروخ بناءه هذا الرأي على قول اقتطفه من كلام المتصوف الحكيم أبي بكر بن طفيل. وليس في كلام ابن طفيل إنكار لوجود هذا الفن بالأندلس، وإنما هناك إشارة إلى ندرة التأليف في التصوف من قبل الأندلسيين. يقول ابن طفيل صدر رسالته «حي بن يقظان»: والغرض الثاني أن تبتغي التعريف بهذا الأمر على طريقة أهل النظر - وهذا أكرمك الله بولايته - شيء يحتمل أن يوضع في الكتب وتتصرف به العبارات ولكنه أعدم من الكبريت الأحمر ولا سيما في هذا الصقع (أي الأندلس) الذي نحن فيه[1]

فنحن نرى أن الذي يعتبره ابن طفيل نادراً بالأندلس هو وضع هذا الفن في بطون الكتب لا الممارسة الفعلية له. وحتى لو زعم الفيلسوف ابن طفيل ذلك لم يكن من السهل علينا أن نصدقه فيما يدعيه والحالة أن نماذج المتصوفين قبله متوفرة ومتيسرة في الوثائق المكتوبة التي حفظت إلى عهدنا وبالأحرى التي كانت موجودة في عهده ثم لحقها الاندثار بعد ذلك.

وأغرب من هذا الرأي رأي من يعتقد أن تصوف المغاربة كان رداً فعلياً من الطبقات الشعبية على مظاهر الترف والمتعة والانهماك في الماديات لدى فقهاء المرابطين الذين كانوا يتبعون أسلوباً متحللاً في الحياة وهي الفكرة التي يروج لها الباحث ألفرد بيل[2] ومعه آخرون. وكأن الغرب الإسلامي لم يعرف سلوكات صوفية إلا بعد أن استولى المرابطون على الحكم وتمكن فقهاؤهم ورجال الدولة فيهم من تلك الحياة المترفة. في العدوتين على السواء. وهذا أمر لا يصدق في نظرنا على العدوة المغربية وبالأحرى لا يصدق على الأندلس.

نعم قد تكون تلك الظرفية المذكورة من العوامل المساعدة على تكثير الممارسة الصوفية ولكن من الصعب المجازفة بالقول أنها الأصل الأصيل لها وأن التصوف بالتالي وليد حتمي لحياة البذخ والترف في العهد المرابطي مع أن المصادر تتكلم على النماذج الصوفية الكثيرة ممن عاش قبل هذا العصر.

---

(1) ابن طفيل، حي بن يقظان ص 56 ط 3 بمصر.

(2) Alfred Bel, le soufisme en occident Musulman au XIIe S, Annales de l'institut d'Etudes orientale-Alger. 1934.

ومن جهة أخرى كان بعضهم يجنح إلى الزهد والتقشف والانقطاع لا نتيجة لاقتناع عميق بأوامر الدين وإنما نتيجة لقلق فلسفي وتشكك في نواميس الكون والحياة. فالزهد في أكثر الأحوال يكون مصدره غلبة التخويف الديني على مشاعر الإنسان والتمثل القوي للأهوال وألوان العذاب التي يخبر بها النص الديني في خطابه الوعيدي. وأحياناً يكون مصدر الزهد أيضاً الحيرة التي تنتاب المغرقين في تأملات فلسفية. وممن يدرج في هذا الصنف الثاني بالأندلس مثلاً الشاعر ابن الحداد الذي استوطن طويلاً مدينة المرية وكان مختصاً فيها بأميرها ابن صمادح قبل أن يلحقه الجفا والهجران فينكب على فلسفاته متزهداً. وفي ذلك يقول:

لَزِمْتُ قَنَاعَتِي وَقَعَدْتُ عَنْهُمْ ... فَلَسْتُ أَرَى الوَزِيرَ وَلاَ الأَمِيرَا

وَكُنْتُ سَمِيرَ أَشْعَارِي سَفَاهاً ... فَعُدْتُ لِفَلْسَفِيَاتِي سَمِيراً[1]

إن الإغراق في الزهد أو الانتماء إلى تيار التصوف ظاهرة معقدة وملتوية ومتشعبة في أعماق الإنسان والظروف الملابسة لوجوده. ومن السذاجة تبسيط أمرها وتعميم الحكم فيها كالقول بأنها نتيجة حتمية لحياة الترف التي توازيها.

ومما يبين اضطراب هذه النظرية القائمة على اعتبار التصوف المغربي رداً فعلياً على الانسلاخ عن السلوك الإسلامي عموماً في عصر الطوائف والمرابطين، وكثرة تناول الخمور وذيوع الفحش، أن العصر المرابطي نفسه يمكن أن ينعت من وجهة أخرى بأنه عصر التمسك الأعمى بتعاليم الدين والانقياد الساذج لأحكامه. فشيوع التفسخ الأخلاقي كان وارداً عند طبقة اجتماعية محدودة تمكنت من استغلال مناصبها للحصول على أسباب الحياة الباذخة. ثم إن أولئك العلماء الورعين الذين لم يرضوا هذه الحالة كان بإمكانهم الاقتصار على الاحتياط الشرعي العام دون الانتقال إلى الممارسة الصوفية المحضة. أو كان بإمكانهم أن يشكلوا جبهة معارضة ذات صبغة احتجاجية سياسية لا أن ينتهوا إلى التصوف. ومن جهة أخرى لماذا كان التصوف رداً فعلياً على هذا الانسلاخ المزعوم عن السلوك الإسلامي ولم تكن النتيجة هي الذوبان العام في هذا النمط المتحلل من الحياة. كان بالإمكان أيضاً أن يتملك الإغراء بهذه الحياة الشهوانية كل من يطلع

(1) إحسان عباس. تاريخ الأدب الأندلسي. (عصر الطوائف والمرابطين) ص 131 ط6 بيروت 1981.

عليها ليزداد ابتعاداً عن الدين جملة وبالأحرى عن التصوف.

وبالفعل هناك من يرى أن التصوف ليس نتيجة معاكسة لحياة مادية باذخة. وإنما نتيجة آلية لغيابها. بمعنى أنه يزدهر في التربة التي لا تعرف إغراءات مادية ولا أحابيل شهوانية! عسير أمر هذا الذي نسميه بالتصوف. يتفلت من بين أيدينا كلما أردنا أن نشد عليه لندخله في قالب حتمي قائم على الأسباب والمسببات. مرة يبدو لنا مزدهراً في البيئة الغنية المتفسخة. ومرة يظهر نشطاً في الوسط المتقشف البسيط، وأحياناً يتجلى ظاهرة شعبية لا صلة له بالثقافة وأهلها، وتارة يجذب إليه عمالقة الفكر وأرباب النظر!

فلندع هذه الإشكالية مؤقتاً ولننصت إلى ما تتحفنا به المصادر الأندلسية من أخبار أهل الزهد والانقطاع والتبتل.

مرحلة الزهد

تزامن الفتح الإسلامي للأندلس، في نهاية القرن الأول للهجرة وبداية الثاني، مع تبلور المنحى الصوفي في الإسلام بالمشرق، على أيدي أعلام أمثال الحسن البصري وزين العابدين علي بن الحسين وهرم بن حيان وأبي حازم سلمة بن دينار، وعبد الواحد ابن زيد، وعتبة الغلام وغيرهم.

وإذا كانت غالبية العساكر الإسلامية التي فتحت إقليم الأندلس تتشكل من المسلمين الأفارقة فإن بعض الكتائب الأخرى قد قدمت من المشرق لأداء رسالة الجهاد. ومن الجائز افتراض أن بعضها كان على علم ووعي تام بتعاليم المتصوفة المشارقة إن استبعدنا احتمال اعتناق بعضهم لمبادئها. كما كان اجتهاد بعض التابعين ممن دخل الأندلس في العبادات يزرع بذور اتجاه أهل الزهد والانقطاع بها.

ومصادر تاريخ الأندلس تتحدث عن كتلة بشرية هامة هاجرت من الشام إلى الأندلس، تقدر بحوالي عشرة آلاف رجل، وضمنها ولا شك بعض العُبَّاد. ولكن الشام كان يومئذ أقل نشاطاً في الجانب الصوفي من الإقليم الآخر الذي يحاذيه: العراق. مع أن لأهل الشام زهادهم وعبادهم. فالعراق يعتبر تربة صالحة في تلك الآونة لكل التجارب والممارسات، عقلية ونقلية، فعلية وانفعالية، حضارية وسياسية.

وإذا كانت لحواضر العراق آنذاك، البصرة والكوفة بالأساس، خصوصيات معرفية وتلونات مذهبية فإن هذا لم يمنع من أن يكون قاسمها المشترك وجود أعلام ممن يدّعون الزهد أو يدعون إلى «التخلي عن الرذائل والتحلي بكل الفضائل». فالعراق على امتداد تلك العصور كان موطن النحل والفرق. وكان به كثير من الصوفية من الناحية الفعلية بالرغم من أن الاصطلاح الخاص الذي تنعت به هذه الطائفة لم يكن قد عرف الشهرة بعد.

وقد وصلت الأندلس بعد افتتاحها عناصر عراقية وحجازية وفارسية. ولكن أكثر من وصلها كان من الشام.

وإذا كانت بذور الاتجاه الصوفي في الأندلس حملها الإسلام معه بطبيعته، وحملها معه بشكل واع أفراد ممن شارك في الفتح والإستيطان الأول بها، فكيف يفسر التأخر النسبي لظهور نشاط صوفي تام وواضح بهذا الإقليم.

من الجائز أن يكون التلهي بالماديات المتاحة في الأندلس لفئات واضحة من الأهالي عاملاً من عوامل التأخير. فالأندلس كانت تبدو من إحدى زوايا وضعها إقليماً جديداً، غضاً طرياً، فيه من إمكانيات الكسب والثراء ما لا يوجد في غيره. ولكن هذا العامل نفسه سيلعب دوراً بارزاً فيما بعد في تعميق الوعي بالاختيار الصوفي عند البعض، لا في خلقه عندهم كما يجنح إلى ذلك بعض الباحثين عندما يقصرون التصوف، كل التصوف، على أنه رد فعل انفرادي على مظاهر الترف والإسراف من قبل فئة عريضة من المجتمع.

من الجائز إذن أن يكون هذا عامل إضمار واستتار لا غير.

أما التجنيد العسكري للاستمرار في الفتح والمحافظة عليه، والمرابطة على الثغور، فهو انشغال حقيقي عند الأجيال الأولى من مسلمي الأندلس. ولكنه لا يتناقض مع الممارسة الصوفية، وإن كان يحد من أبعادها النظرية والذوقية. فحدة التيقظ على ما يجري في الخارج، لا يترك في عرف الصوفية كل الفرص للتأمل والتدبر واليقظة الباطنية. وسيتخذ تصوف الأندلسيين فعلاً، عند بعض أعلامه، معنى الرباط والاعتزال في الثغور.

ومهما يكن من سبب فإن التصوف لم يتأخر بالأندلس بالقدر الذي يبعث على القلق

والاندهاش لدى الباحث. فإذا كان هناك حوالي قرن من الزمان يفصل بين بداية دعوة الإسلام وبين بروز التصوف في شكله الزهدي وحوالي قرن من الزمان بين شكله الزهدي ومظهره العرفاني على يد عشاق المحبة الإلهية، فإن نفس التوقيت على وجه التقريب سنجده في التربة الأندلسية التي تأخرت فيها دعوة الإسلام حوالي قرن من الزمان. وهكذا سيبرز زهاد الأندلس على الساحة خلال القرن الثاني الهجري. وسيتلون زهدهم بالطابع العرفاني الذوقي بعد ذلك بقرن آخر، وسيتجسد ذلك بالخصوص في مدرسة ابن مسرة.

بل من الممكن أن يعتبر ظهور التصوف في الأندلس أسبق نسبياً من ظهوره بالمشرق إذا أخذ بعين الاعتبار اعتياد أهل الأندلس في محاكاة المشارقة والاقتداء بآثارهم. وإذا تم التوسع في فهم ميولات العباد الأندلسيين ونساكهم.

لقد عرف الزهاد بالأندلس منذ فجر الإسلام بها. وكتب التاريخ والطبقات تلوح بإشارات إليهم. وقد حمل بعض الذين دخلوا الأندلس معهم تياراً للزهد وشغفاً خاصاً بالتحنث والتعبد. وأهم من ينعت بذلك التابعي حنش بن عبد الله الصنعاني[1] الذي كان إذا فرغ من عشائه وحوائجه وأراد الصلاة من الليل أوقد المصابيح وقرب إناء فيه ماء فكان إذا وجد النعاس استنشق الماء. وإذا تعايا في آية نظر في المصحف.

وفي أواسط القرن الثاني كان الكلام دائراً عن أحد الزهاد استقطب أنظار الناس. وكان يسمى داود بن ميمون بن سعد. يرجع نسبه إلى أصل بربري إفريقي من أفراد تلك الأسر التي دخلت الأندلس مناصرة لعبد الرحمن بن معاوية. وقد كان أبوه ميمون بن سعد موصوفاً بالصلاح وكان موضع تقدير حتى من قبل القوطي أمير النصارى[2] وكان أبوه قد استحق ثقة الأمير الجديد فجعله والياً على مدينة طليطلة. وكانت تربطه من جهة أخرى علاقة ولاء بخليفة الشام الوليد بن عبد الملك. ولكن الابن داود مال إلى الحنيفية السمحاء بكليته. وآثر الزهد في كل ما كان مخولاً لبيته من مال وجاه وسيادة. ولم يوصف في كتب التاريخ بأنه كان زاهداً، بل قيل فيه «كان واحد أهل عصره في النسك

(1) ترجمته عند ابن الفرضي رقم 391 (ط بمصر).

(2) د. محمود علي مكي، التصوف الأندلسي، مبادئه وأصوله، مقال بدعوة الحق ع 8 - 1962 نقلاً عن ابن القوطية.

والورع والزهد»[1]

إنه ناسك منشغل بالعبادات وتكثير الطاعات والقربات. وإنه ورع محتاط في دينه أشد الاحتياط خوفاً من المخالفات يترك ما لا بأس به خوفاً من أن يلتبس عليه أمر ويقع فيما فيه بأس.

وإنه زيادة على ذلك فولاذي الإرادة، يمسك بزمام نفسه كي لا تتردى في مهاوي الشهوات والراحات. وتخلد إلى الإغراق في الإستلذاذ بالماديات. كل هذه المواصفات الثلاث لا بد وأن تؤهله إلى تبوء مقام وسط السائرين إلى الله فكان فعلاً من الذين يظهرون كرواد للحركة الصوفية القادمة. وكان أن تناقل الناس فعلاً حكماً قيمياً على هذا الشخص. كان يقال إنه من «الأبدال». وهذا مصطلح حديثي له خصوصيته في الفهم الصوفي. ورغم ما يمكن أن يدور حوله من نقاش فإن استعماله مع ذلك يترك الانطباع بأن الرأي العام كان آنذاك يؤمن بتفييء الناس إلى «عوام وخواص» وأن لهؤلاء الخواص ألقابهم ولهم مشروعيتهم المستندة إلى النصوص الدينية.

ومن الشخصيات التي اتصفت حقيقة بالزهد بعض المتعاطين للعلوم الشرعية العملية المحافظين على أنفاسهم. أولئك الذين لا يتخذون الحصول على إجازة أو سماع أو الانفراد برواية سبباً يوصلهم إلى مناصب القضاء والإفتاء، والبعض منهم من سكان الأندلس الذين سمعوا مباشرة من مالك بن أنس ويذكر في طليعة هذا الصنف زياد بن عبد الرحمٰن الملقب بـ : شبطون. تلميذ الإمام مالك والمتوفى سنة 194.

كان زياد هذا لشدة زهده لا يستحق شهادة العوام فقط. وإنما شهادة الأمراء أيضاً. كان الأمير هشام يقول: بلوت الناس فما رأيت رجلاً يكتم من الزهد أكثر مما يظهر إلا زياداً[2].

وإذا صح ما يقول هشام في زياد، وليس هناك لحد الآن ما يشكك في شهادته، فتلك إشارة ذكية إلى الفطنة الصوفية عند بعض أعلام الأندلس في تلك الأزمان. فليس من الزهد أن تظهر الزهد! وليس الزهد بتحليل الحرام ولا بتحريم الحلال. وإنما الزهد

(1) ابن الآبار: التكملة 1-315.

(2) انظر ترجمة زياد بن عبد الرحمن في ترتيب المدارك للقاضي عياض. وعند ابن الفرضي (الترجمة 458).

معنى مفعماً بالقناعة والتحرر من عبودية الماديات يلامس القلوب حتى تكون واثقة بما عند الله أكثر مما عندها. وهذا الذي اهتدى إليه متدينون فكانوا صوفية. وغاب عن آخرين ممن اقتصر على هجران الماديات فكانوا زهاداً. ومن السذاجة الاستمرار في الاعتقاد بأن الزهاد هم الصوفية رغم وجوه التشابه القائمة بينهم.

وتعبير الأمير هشام الأموي له من القيمة الشيء الكثير. فهو ممن قام باختبار المدعين للزهد وممن بلى الناس للكشف عن حقائق دعاويهم واستكناه حقيقتهم ثم وجد أن زياداً بن عبد الرحمٰن أكثر أحقية بوصف الزهد من سواه.

زهاد في خضم الأحداث

وقد امتحن رجال الدين، من فقهاء وصلحاء، على عهد أمير المؤمنين الحكم بن هشام وكانوا قد أنكروا عليه أموراً كثيرة ترتبط بسلوكه الشخصي. ويجمعها وصف واحد هو انشغاله باللذات وتجاهله لمسؤولياته في تسيير شؤون الدولة. والظاهر أنه كان منهمكاً في تعاطي المحرمات.

وكانت هذه الظروف سبباً لتوحيد الصوت والخطة بين فصائل رجال الدين الذين تميز كل فئة منهم خصائص ومميزات. وكانت أهم تلك الشرائح:

فئة العلماء المتتبعين للدرس والتحصيل والنظر. ومنهم من قام بالرحلات وجال ولقي الأعلام. وتم لبعضهم السماع المباشر عن إمام المذهب مالك بن أنس، ومن هؤلاء يحيى بن مضر القيسي[1].

وفئة العباد الذين كانوا منشغلين بالطاعات وأنواع التهجدات.

ولكن الفئتين معاً اتحدتا في المطالبة بتصحيح الوضع. وقد كانت هذه المناصرة بين الطائفتين ستبدو غريبة لولا أن الظروف هي ظروف الربع الأخير من القرن الثاني أي أنه في هذه الأزمان كان للفقهاء كثير من الإخلاص والصدق والإقبال على أمور الآخرة، ولم يكن للصلحاء والعباد بعد ذلك الغوص البعيد في الأذواق والمواجيد والشطحات.

---

(1) القاضي عياض، ترتيب المدارك. 1 - 355 ط. بيروت 1967.

أي أن الفجوة الفاصلة بينهم كانت ضئيلة إلى درجة تشابه هؤلاء مع أولئك فلم يكن غريباً أن تكون لهم نفس الاهتمامات والتعلقات في وقت واحد.

ولم يقف الجميع عند حد الإنكار، بل عملوا على قلب النظام القائم. وأرادوا خلع الأمير الحكم بن هشام سنة 189[1]. ولكن جهاز المخابرات عنده قام بالدورة المنوط به فتم إجهاض هذه المحاولة وامتحنهم الحكم بن هشام امتحاناً عسيراً انصب بالخصوص على من لم يتمكن من الفرار. وقد نجا منهم من بادر بالهروب. وقبض على من بقي. وكان ممن نجا يحيى بن يحيى وعيسى بن دينار. وستكون لنا عودة إلى هذين الرجلين. وكان الأمير قد أمر بصلب من ألقي القبض عليه على شط النهر بقرطبة. والمصادر التاريخية تتردد في العدد الذي تم تطبيق الحكم عليه بين اثنين وسبعين رجلاً أو مائة وأربعين.

ولكن الذي نستفيده من هذه الواقعة أن طائفة أهل الصلاح كانت متميزة بحاضرة قرطبة بجانب طبقة الفقهاء آنذاك. وأنها لم تحاكم بسبب آرائها وميولاتها المذهبية بل بسبب موقفها من الوضع السياسي القائم.

ومن الزهاد العباد الذين أشارت إليهم الأيدي في هذه الحقبة أبو العجنس الزاهد[2] الذي كان معاصراً للحكم بن هشام أيضاً. ومن شدته على نفسه أنه كانت له ثلاث أكلات فقط طيلة شهر رمضان. حيث كان يواصل الصيام الأيام والليالي ويفطر من سبعة أيام إلى سبعة أيام. ثم يفطر الرابعة مع عيد الفطر! وقد أثرت عنه كرامات وإجابات للدعوات عند الاستسقاء. ويستشف من أخباره هو أيضاً عدم اكتراثه بالأمير الحكم بن هشام. فهل كان هو أيضاً ضالعاً في الفتنة التي قامت ضد الأمير!؟ لا ندري موقفه منها، ولم تتضح لدينا المعلومات المتعلقة بهذا الموضوع بالنسبة لهذا الزاهد. بخلاف أعلام آخرين عاشوا في هذه الفترة ومنهم يحيى بن يحيى الليثي.

يحيى بن يحيى والتصوف

يسكت ابن عذاري عن موقف يحيى بن يحيى من الفتنة التي قامت ضد الحكم بن

---

(1) م س.

(2) ابن الفرضي، الترجمة 911 ط. مصر 1966 قد ترجم بعده لآخر يحمل نفس الاسم. والمرجح عندنا أن الترجمتين معاً لشخص واحد.

هشام ولكن القاضي عياض يجعله في كتاب «ترتيب المدارك» من الذين شاركوا فعلاً في تدبير الخروج على الأمير. ولما نزلت العقوبة بهم كان من ضمن الذين نجوا بأنفسهم، فهل استفاد يحيى بن يحيى من شبكة المعارف ذوي النفوذ في جهاز الحكم لتخليصه من هذا التورط؟ هذا أمر محتمل كثيراً بالنظر إلى المكانة التي كان يحتلها وسط طبقة الفقهاء، وفي الطبقة الحاكمة في الدولة.

الإمام يحيى بن يحيى الليثي له وضعية خاصة في هذه الظروف. فقد كان رئيس العلماء وكبير فقهاء الأندلس. فاق الاقران بروايته «الموطأ» عن الإمام مالك رواية تعتبر أشهر من سواها وأوثق عند أهل الأندلس. وقد كان قد سمعه بواسطة الفقيه الزاهد شبطون زياد بن عبد الرحمن. ثم تحقق له السماع المباشر. والأكثر من هذا أنه كان الشخصية الأساسية في انتشار مذهب مالك بالأندلس. فلعله تمكن من إقناع الدولة بنصرة هذا المذهب وبه وبعيسى بن دينار تجذر التمذهب المالكي في هذا الإقليم.

ويبدو لنا يحيى بن يحيى ذا أهمية خاصة من حيث كونه اتخذ موقفاً صريحاً من الصوفية في تلك الأزمان المبكرة. ونميل إلى القول بأن موقفه هذا الصادر عمن له نصيب في مسؤولية الدولة، ساهم في تحديد العلاقة بين الصوفية والفقهاء منذ ذلك الزمان المبكر، وترك بصماته على نوعية هذه العلاقة عبر عصور وحقب طويلة. ذكر في بعض المصادر أن يحيى بن يحيى قال: «الخوارج أحب إلي من المتصوفة»[1]! والخوارج برأي الأكثرية فرقة مبتدعة. فهل يكون المتصوفة أكثر مروقاً وابتداعاً من الخوارج؟

إن مقولة يحيى بن يحيى هذه، إذا صحت نسبتها إليه، واضحة وصريحة في زعزعة ثقة الناس في مذاهب الصوفية. ورغم أنها ليست آية قرآنية ولا حديثاً نبوياً، ولا حتى رأياً لصحابي من الصحابة الذين لم يقع الإجماع على الأخذ بفتاويهم، فإن لها من القوة والنفاذ ما لا يستهان به.

تفيدنا هذه المقولة المنسوبة إلى يحيى بن يحيى الليثي بأمور كثيرة أهمها:

---

(1) أحمد العلوي المستغانمي، الناصر معروف في الذب عن مجد التصوف. ط. دمشق بدون تاريخ.

1- أن مذهب الصوفية كان واضحاً للعيان آنذاك. واستدعى من المتصدرين للإفتاء إنزال حكم وإبداء رأي، ولكن هل اطلع يحيى بن يحيى على آراء الصوفية في الأندلس، أو إبان رحلاته في المشرق لسماع العلم؟

قد يكون الاحتمال الثاني هو الراجح، ولكن ذلك لا يمنع من تواجد عناصر صوفية في الساحة الفكرية للأندلس على عهد يحيى بن يحيى.

2- يفرض التصريح بمعاداة الصوفية من طرف يحيى بن يحيى التساؤل عن مصدر هذا الموقف. هل هو اجتهاد خاص منه أو هو امتداد لما تلقاه في طلبه للعلم؟ ونطرح السؤال بصيغة أخرى: هل تأثر يحيى بن يحيى في هذا بأستاذه الإمام مالك بن أنس. لأن مالكاً بن أنس هو الإمام المقتدى به في الأندلس. ولنظرياته وقع خاص على أهلها؟.

الواقع أن موقف مالك من المتصوفة يتسم بالاضطراب. فهو أحياناً مؤيد للخطوط الكبرى لمذهبهم وهو أحياناً منتقد لهم.

3- لقد كان ليحيى بن يحيى بعض الميل إلى مذهب الخوارج. ورغم أن تفضيله للخوارج على الصوفية لا يدل في نفس الأمر على تفضيل الله لهم ولا على العكس، فإن موقفه هذا كان لا بد وأن يحدث التباساً في الأذهان. فلا موجب لهذه المقارنة من الناحية الموضوعية. لقد كان الخوارج فرقة سياسية عقدية. وكان الصوفية شريحة اجتماعية - في الغالب الأعم - ذات مذهب تربوي في التدين. لا تخالف أهل الجماعة في شيء من العقائد. ولا تتخذ موقفاً واضحاً مطرداً من الأحداث. فكان من الأنسب مثلا أن تقع المقارنة والتفضيل بين الخوارج وأهل الإعتزال. وهم الذين كانت مذاهبهم تشغل بعض العقول القلقة في الأندلس.

زهد بائس ودين كامل

عاصر يحيى بن يحيى الليثي فقيه آخر من ركائز المذهب المالكي بالأندلس هو أبو محمد عيسى بن دينار. غير أن عيسى بن دينار كان أبعد عن السلطة وأقرب إلى الزهد من يحيى.

كان أصل عيسى بن دينار من طليطلة[1]. وكان قد رحل كثيراً لطلب العلم واعتنق المذهب المالكي كلية ولكنه أخذ علم مالك بالواسطة. فقد صحب عبد الرحمن بن القاسم العتقي تلميذ مالك، ولازمه واستفاد منه كثيراً وبالأندلس عمل كثيراً على تثبيت المذهب المالكي بالدرس والتأليف. ولكنه كان قلقاً من تأرجح آراء المذهب بين داعي الإفتاء بالرأي وداعي الوقوف عند الأثر والنص. ومعلوم أن التيارين معاً كانا يتجاذبان تلاميذ الامام، بل يتفاعلان في كل رواد المدارس الفقهية.

كان ابن وهب يحذر صديقه يحيى بن يحيى من الآراء التي لا مستند لها في الحديث. وكان ابن القاسم يحذره من الآثار التي لم يصاحبها عمل. وقد ساد هذا التيار الثاني عموماً في أهل المغرب والأندلس. وممن عمل على ترسيخ هذه السيادة عيسى بن دينار. ولكنه كان يخالجه وجل ويؤرقه تردد في ذلك وقد كان أميل في آخر حياته إلى الاقتصار على الحديث. وقد أجمع في آخر أيامه أن يدع الفتيا بالرأي ويحمل الناس على ما رواه من الحديث في كتب ابن وهب وغيرها. حتى أعجلته المنية عن ذلك[2].

بجانب صفة العلم والإفتاء كان عيسى بن دينار موصوفاً بالعبادة والنسك والزهادة. كان أقرب إلى الزهاد منه إلى الفقهاء. وعلى حد تعبير القاضي عياض في ترتيب المدارك كان من «أهل الزهد البائس والدين الكامل»[3] ولا بد أن يكون عيسى قد تأثر بالعباد المنتشرين في الأندلس فقد أخذ نفسه بتهجد قوي واجتهاد نادر. ومن ذلك أنه كان يقضي كل ليله في الصلاة والذكر والفكر، حتى قيل بأنه صلى أربعين سنة الصبح بوضوء العتمة «وكان على طريقة عالية من الزهد والعبادة»[4]. كما لاحظ فيه معاصروه أنه «كان مجاب الدعوة».

وهذه جملة اصطلاحية ترد في المصادر ملتصقة بالشخصيات العابدة الزاهدة. وقد انتهى القدماء من المؤرخين والمترجمين إلى اعتمادها عندما لاحظوا مع الطبقات الشعبية في المجتمع المسلم أن الدعاء من الناس كثير والاستجابة قليلة بالرغم من أن الله يقول: ﴿أجيب دعوة الداعي إذا دعان﴾. [البقرة:186] وقوله: ﴿ادعوني أستجب لكم﴾

---

(1) ولد حوالي سنة 130هـ وتوفي سنة 212.

(2) الحميدي، جذوة المقتبس 279.

(3) القاضي عياض، ترتيب المدارك 3 -16 ط بيروت 1967.

(4) الحميدي جذوة المقتبس 279.

[غافر: 60]. فأرشدتهم التجارب إلى أن المجابين في الدعوات قلة وأنه من الاعتراف الموضوعي تسجيل هذا الوصف لكل من ثبت لديه، وظاهرة حصول الإجابة في الدعاء قضية تنبه إلى خصوصيتها الأوائل في المشرق والمغرب على السواء. وألفت فيها التآليف. وهو الموضوع الذي عالجه الحافظ أبو بكر بن أبي الدنيا في كتابه «مجابو الدعوة»[1].

ثم إن عيسى بن دينار يتراءى لنا من البكائين الذين لا يخشعون لله خشوعاً عابراً. وإنما يأخذهم الإنكسار والخشوع طويلاً كأن بهم علة. قال أصبغ بن خليل أحد العلماء ممن تتلمذ على عيسى: كان يقرأ على عيسى فإذا مر بذكر الجنة والنار لم ننتفع به يومنا![2] إنه يعرض عن الدرس قهراً من شدة ما يحضره من تصور هول العذاب أو تصور النعيم ولذة الخطاب.

كان عيسى بن دينار فقيهاً زاهداً، أما الفقهاء الآخرون الذين لم يجمعوا إلى وصف الفقه فضيلة المجاهدة والزهد كانوا في الأغلب يميلون إلى نوع من التآخي مع شخص آخر له نصيب من العلم والفقه ولكنه قمة في العبادة والزهادة.

زهاد في مهمة المشورة والإغاثة

فعلاً كان المتصفون من المدرسين والقضاة لا يولون ظهورهم لأولئك الذين اشتغلوا بالعبادة والورع، بل كانوا يجعلون من صحبتهم همة تدفعهم إلى الأخذ بالحق وإلى تصحيح العمل وتمحيص النيات. من هذه الطبقة مثلاً محمد بن بشير القاضي[3] التي تروي المصادر أنه كان له صديق عابد يستشيره في أموره. وعندما تم استدعاؤه لتقلد مهمة القضاء ذهب عنده يستنصحه ويطلب مشورته. فقال له العابد: أسألك عن ثلاثة أشياء فاصدقني فيها. كيف حبك لأكل الطيب ولباس اللين وركوب الفاره؟ فقال ابن بشير: والله ما أبالي ما رددت به جوعي وسترت به عورتي وحملت به رجلي. فقال: هذه واحدة، فكيف حبك للوجوه الحسان وشبه هذا من الشهوات؟ فقال ابن بشير: هذه حالة والله ما استشرفت نفسي إليها قط، ولا خطرت ببالي. قال: هذه ثانية. فكيف حبك للمدح والثناء

---

(1) طبع، بيروت سنة 1986 بتحقيق محمد عبد الخالق عطا.

(2) عياض ترتيب المدارك، 3 – 16.

(3) هو أيضاً ممن لقي الإمام مالكاً. توفي سنة 198 هـ له ترجمة وافية في تاريخ قضاة الأندلس للنباهي. ص 67 ط 5 سنة 1983.

وكراهتك للعزل وحب الولاية؟ قال: والله ما أبالي في الحق من مدحني أو ذمني وما أسر بالولاية ولا أستوحش للعزل. فقال له: أقبل القضاء ولا بأس عليك[1].

وقد كان لهؤلاء العباد الذين يحملون مواصفات الصوفية الأوائل، أو الذين كانوا بسلوكاتهم وميولاتهم يمهدون للتصوف الخالص بأرض الأندلس، كان لهم من التفرد بمنهجهم - إن لم يكن ذلك لكثرة عددهم - ما جعل محدثاً مؤرخاً يخصهم بسجل يجمع أخبارهم ومذاهبهم رجالاً ونساء. ونعني به محمد بن وضاح، المحدث الأندلسي الشهير الذي تذكر له المصادر كتاباً تحت عنوان «العبّاد والعوابد»[2] والظاهر أن موضوعه في صلحاء الأندلس وزهادها، فقد كان شغوفاً بأخبار هذا الصنف من الناس. وقام برحلة مشرقية خاصة لاستقصاء مآثرهم وجمع أخبارهم قبل أن يرحل ثانية لسماع الحديث. وعنه يقول ابن الفرضي: لم يكن مذهبه في رحلته الأولى طلب الحديث وإنما كان شأنه الزهد وطلب العباد ويضيف: كان كثير الحكاية عن العباد ورعاً زاهداً فقيراً متعففاً صابراً على الأسماع[3].

ومن بين الظروف المتعددة التي كانت تستوجب إرجاع الاعتبار إلى هؤلاء العباد، ظروف الأزمات والشدائد. فقد اضطر الناس، أميرهم ومأمورهم علماؤهم وعوامهم إلى الاستنجاد بمن يرجى قبول دعائه أو من تمت فعلاً ملاحظة إجابته. فكانوا يتوددون إليهم في ظروف الحرب واشتداد خناق الأعداء. وكانوا يقدمونهم في الاستسقاء وعند القحط واحتباس المطر. ومن أمثلة هذا مما وقع في هذه الحقبة التي نحن بصددها. أنه نالت الناس مجاعة عظيمة سنة 207 هـ. والتجأ الناس إلى الاستسقاء طلباً للغيث. وفي طليعة المستسقين يحيى بن يحيى الليثي، الذي أخذ يتطلع في الأقوام يتصفح وجوه الناس حوله بحثاً عن عابد زاهد كان يقدره ويجله. ولكن هذا العابد كان من مذهبه التستر عن عيون الناس. والعمل على كتمان أمره تحقيقاً لإخلاص العمل لله. ذلك هو «أيوب العابد» الذي لا نملك شيئاً عن التعريف به. وفعلاً لم تقع عينه عليه، «فنادى باسمه مستحلفاً له بالله أن يبرز إليه. فلما أكثر من الإرجاف به برز ودنا منه. فاجتهد يحيى في الدعاء. وأيوب يؤمن وينادي ربه. فسقي الناس ليومهم! وغاب أيوب فلم يظهر[4]!.

---

(1) عياض ترتيب المدارك 2 - 495.

(2) توفي ابن وضاح سنة 286 هـ.

(3) (157) ابن الفرضي: الترجمة 1136.

(4) ابن حيان، المقتبس، 93 تحقيق محمود مكي.

وسواء صحت هذه الرواية أم لا. إذ يوجد بشأنها اضطراب في اسم القاضي الذي أمَّ بالناس [1]، وهي من جهة أخرى تتعارض مع المنحى العام الذي كان ينحوه يحيى بن يحيى في الإنكار والتشديد على الأولياء، فإن الثابت من مختلف رواياتها أن هذا الصنف من الناس كان يأخذ موقعه وسط المجتمع الأندلسي وينظر إليه عموماً بشيء من التوقير والإجلال.

وقد أبدى المؤرخ الناقد ابن حيان بعض تحفظه في هذا الخبر قائلاً: ومضى ذكر هذا الخبر على اختلاف الرواة في تاريخ عامه واسم الإمام المستسقي [2]. ولا مانع في رأينا أن يكون مثل هذا الحدث قد تكرر في صور متقاربة في تاريخ الأندلس.

وقد استمر الوعي بالفوارق الموجودة بين العباد والفقهاء في الطبقة التي تلي طبقة يحيى بن يحيى. وربما ازداد الفرق وضاءة ونصاعة، بالنظر إلى إغراق هؤلاء في طلب المناصب الرسمية وإغراق أولئك في التزهد والتقشف. ومع ذلك فالزهاد بقرطبة فيما يظهر أقل عدداً نسبياً مما يوجد في سواها من الحواضر وفي البوادي. كان ابن لبابة - ومكانته في الدائرة الفقهية لا تنكر - يقول في صاحبه عبد الجبار بن فتح بن منتصر البلوي: ما رأيت بقرطبة زاهداً غيره [3]:

وعبد الجبار هذا من الذين ابتدأوا بالفقه وانتهوا إلى الزهد. فقد طلب العلم ابن خمس عشرة سنة وسمع من الأجلة أمثال عبد الملك بن حبيب والعتبي. وقام بالرحلات ثم تزهد وعاجلته الوفاة ابن أربعين سنة في 256 من الهجرة. أما أبو القاسم أصبغ بن مالك فقد زاد على زهده وعبادته بأن فتح منزله «ليجتمع إليه أهل الزهد والفضل يسمعون منه [4]. وكأنه يوطىء لظهور تجمعات الزهاد وحلقات الصوفية.

وكان محمد بن أحمد بن الزراد متسماً بالزهد القوي أيضاً. وكان معتنياً بأخبار العباد

---

(1) القاضي الذي حدث له هذا عند ابن سعيد في المغرب 1 - 146 هو مسرو بن محمد الذي قال: اللهم إنا نستشفع إليك بوليك هذا...

(2) ابن حيان، المقتبس. 93.

(3) عياض. ترتيب المدارك 3-154.

(4) ابن الفرضي، تارخ علماء الأندلس الترجمة 250 ط مصر 1966.

والفضلاء. ورغم أنه كان قد اشتغل بالحديث وقام بالرحلات من أجله فإن الزهد وأمر المحتسبة وأخبار العباد كان أغلب عليه من العلم[1] وليس من البعيد أن يكون قد ساهم كتابة في تدوين أخبار الزهاد بكتابات لم تتواتر عنه فيما بعد «وقد وصف بأنه لم يكن بالضابط لكتبه» توفي ابن الزراد سنة 305 . ولسليمان بن حامد الزاهد شهرة بقرطبة حتى قيل فيه بأنه كان «أعبد أهل زمانه. وكان يقال إنه مجاب الدعوة وأحد الأبدال»[2]. وليس كل هؤلاء إلا نماذج من تلك الطائفة التي كانت عناصرها تتماثل في الصفات دون أن تجمعها رابطة واعية منتظمة. وإذا كان عدد من هذه النماذج يحسب على العاصمة قرطبة، فمن الافتراض الجائز أن آخرين لم تتم العناية بأخبارهم من أولئك الذين كانوا منتشرين في المدن الأخرى وفي البوادي، لعدم توفر الاهتمام الإعلامي بباقي البلاد كما كان يتوفر بالعاصمة مع العلم أن هذا الصنف يميل عموماً إلى الابتعاد عن الأضواء. ويعتمد ضمن مبادىء الزهد: الزهد في كل شيء حتى الزهد في الشهرة:

تأثير إفريقية

إذا كانت الأندلس قد استقلت سياسياً في القرن الثاني للهجرة وقامت بها دولة أموية ذات سيادة فإنها من الناحية الثقافية والفكرية بقيت مرتبطة بالشرق الإسلامي، تتابع خطاه وتردد أصداء ما يجري فيه. بل من المؤلفين القدماء والباحثين الجدد من يرى أن ثقافة الأندلس ليست إلا محاكاة وتكراراً لما أنتجه الشرق. والظاهر أن لهذا الرأي نصيب من الصحة. فقد استمرت القنوات الثقافية مفتوحة بين الأندلس والشرق الإسلامي طيلة وجود الديانة الإسلامية بها.

وبالنسبة للفترة التي نحن بصددها كان هذا التفاعل يتم زماناً في مواسم الحج بالخصوص ويتم بمكة والمدينة ولكن مراحل الطريق البري والبحري كانت أيضاً تلعب دورها في نقل التأثير إلى الأندلس.

ويبدو من مختلف المصادر أنه في هذه الفترة كان لأهل الأندلس - في إطار علاقتهم بالمشرق - ارتباط متميز بإقليمين: صقلية وإفريقية. أما المغرب الأقصى فكان

---

(1) ابن الفرضي الترجمة 1165.

(2) ابن الفرضي الترجمة 554.

مع الأندلس يكون ذاتاً واحدة من الناحية الدينية والثقافية.

وأهم اتصال ثقافي تم بين الأندلس والعدوة الإفريقية كان يتمركز في القيروان، والقيروان كانت يومئذ مركزاً لأهل العلم وأهل العمل. وقد ساعدت القيروان أهل الأندلس بعلمائها كما أثرت بصلحائها في عبادها. وكانت القيروان مستقر بعض الصحابة وكثير من التابعين. ومنذ فجر القرن الثاني كانت آثار العباد بها واضحة للعيان. ومن فضلاء التابعين بها إسماعيل بن عبيد الأنصاري، الذي وصفه المالكي في «رياض النفوس» بأنه من «أهل الفضل والعبادة والنسك والإرادة»[1].

ورغم أن مصطلح «أهل الإرادة» خاص بالمتصوف في العرف المستعمل عموماً، فإن ذلك لا يعني شهرة المنهج الصوفي بتمامه في هذا الوقت. والظاهر أنه من التعابير التي أطلقها المالكي جزافاً. ومما يزيد في وضوح ذلك أن إسماعيل بن عبيد كان ينكر السماع والتغني بالأشعار، مع أن الصوفية يستعملونه في حلقاتهم «يحركون به المواجيد» نقل المالكي عن ابن أنعم قال: قلت لسعيد بن المسيب: إن عندنا رجلاً من الأنصار يقال له إسماعيل بن عبيد، من العباد. إذا سمعنا نذكر شعراً صاح علينا. فقال سعيد: ذاك رجل نسك نسك العجم[2]! وممن اشتهر بالقيروان بالصلاح والفضل، عقب هذا الجيل، الفقيه سحنون بن سعيد الذي كان يبدو جامعاً لأوصاف الفقهاء وفضائل الزهاد. وقد وصفه المؤرخون فقالوا: «كان الذين يحضرون مجلس سحنون من العباد أكثر ممن يحضره من طلبة العلم»[3].

كما اشتهر بها البهلول بن راشد الذي التف حوله العباد وطلبة العلم أيضاً. وترك البهلول طائفة من المجتهدين في العمل انتشرت فيما حولها من الربوع. وكانت قد قصدته تسترشد بعلمه وتقتدي باجتهاده.

وممن كان مؤاخياً للبهلول بن راشد، أبو علي شقران بن علي الفرضي، شخص «نشأ على كثرة الحزن والخشية، رقيق القلب غزير الدمعة ينطق بالحكمة ويرد الناس إلى

---

(1) المالكي، رياض النفوس 1 – 107 وقد توفي إسماعيل بن عبيد سنة 107 هـ.

(2) المالكي، رياض النفوس 1 – 107 وقد توفي إسماعيل بن عبيد سنة 107 هـ.

(3) القاضي عياض، ترتيب المدارك. 2–613.

عبادة ربهم بالموعظة الحسنة حتى انتفع به جماعة من المريدين[1]» وفي طليعة هؤلاء المريدين، الصوفي الشهير ذو النون بن إبراهيم المصري الذي رحل إليه بإفريقية وأقام مدة منتظراً لإشاراته.

ومن أصحاب البهلول بن راشد المتعبدين: أبو خالد عبد الخالق القتاب، ممن اتعظ في نفسه ووعظ غيره[2]. وأبو عبد الله محمد بن أحمد السوسي: صالح فاضل متجرد من الدنيا زاهد فيها. أصله من السوس الأقصى بالمغرب وانتقل إلى القيروان[3] تذكر له مناجاة وبعض مناقب في مصادر التاريخ.

وبالقيروان مسجد السبت

ومن الحلقات الصوفية التي تسترعي الانتباه بالقيروان تلك الحلقة التي يحدثنا عن بعض مواصفاتها المؤرخ المالكي في كتاب «رياض النفوس» والتي كانت تسمى «بمسجد السبت» وهو مجلس لم نهتد بعد إلى متزعمه. ولكنه يجمع كل أمارات الحلقة الصوفية المعهودة.

فمن حيث الحضور الذي كان يشهد أنشطة مسجد السبت نعلم أنه كان يتكون من عباد القيروان ويغشاه أصحاب سحنون بن سعيد بالخصوص.

ومن حيث شكله وتجهيزه يبدو أنه كان بسيطاً كحال رباطات العباد والصوفية فقد كان «مبنياً بالطوب»

ومن حيث توقيته كان يعقد مرة كل أسبوع. ويوم الانعقاد هو السبت. ولا بد أن يتوقف الناظر ملياً في هذا الاختيار. فما الذي جعل يوم اجتماع الصوفية بالقيروان يوم السبت بالضبط. هل كانت هناك ضرورية إجتماعية تدعو إلى ذلك أو كانوا مقتدين في ذلك بآثار في أفضلية يوم السبت - وهو ما نجهله لحد الآن - أم كانوا قد تواضعوا بينهم على ذلك استجابة «لتعليمات إدارية».

ثم لماذا كان هذا اللقاء ينعقد فقط مرة كل أسبوع؟ لِمَ لمْ يكن أكثر من ذلك ولا

(1) المالكي، رياض النفوس 1 - 313 .

(2) م، س 1-325.

(3) م،س 1-196.

أقل؟ هل كان في طي ذلك التقدير تلبية لحاجيات غذاء روحي يستلزمه قوام سلوكهم؟ كما يجنح إلى ذلك أحدهم عندما لاحظ «كان الذين يحضرون مسجد السبت إذا خرجوا منه يرى عليهم أثره إلى السبت الآخر». أم كان ذلك لضرورة أخرى؟[1]

أما من حيث محتوى ذلك الاجتماع الخاص فقد كان يشتمل على أنشطة معتمدة إلى يومنا هذا في حلقات الصوفية: أذكار وسماع وأحوال.

كان مسجد السبت بالقيروان جلسة للسماع وإنشاد القصائد كما درج عليه المتصوفة دائماً «كانوا يقولون فيه أشعار أبي معدان في الزهد والمواعظ وأهوال يوم القيامة وصفات أولياء الله تعالى». ولم تكن مهمة الإنشاد متروكة إلى مطلق الناس بل احترفها متخصصون في تنغيم الصوت وترخيمه. وكانوا يسمونهم يومئذ: «القوالون». وكان هؤلاء يتصرفون في القصائد والأشعار بذكاء يحرك الوجدان ويرقق المشاعر «يركبون عليها أعمالها على طريق الحزن والخوف» وكان المتعبدون والصالحون إذا سمعوها استراحوا إليها بقلوبهم وانشرحت لذلك صدورهم وانصرفوا من المجلس على حزن وندم.

كما كانت الأذكار والابتهالات والترتيلات تتخلل ذلك وبشكل يلفت الانتباه بشدة إلى مضامينها ويؤدي إلى التركيز حول معانيها. وهذا أسلوب اتبعه الصوفية دائماً في تحقيق نفاذ المعاني القرآنية إلى الأرواح. قرأ في مسجد السبت مرة قوّال يدعى ابن السامة: ﴿ أَفَمَن يُلْقَىٰ فِي ٱلنَّارِ خَيْرٌ أَم مَّن يَأْتِيٓ ءَامِنًا يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ ٱعْمَلُواْ مَا شِئْتُمْ إِنَّهُۥ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ ﴾ [فصلت:40] «فقام شاب من الركن يبكي ويصيح: الأمان بالله»! وكان كثيراً ما يبكي الناس بكاء عظيماً حتى يمتلىء المسجد بالبكاء والنوح ورفع الأصوات.

ولكن ترديد الإنشادات وترتيل القراءات وتنويع الأذكار لم يكن ليترك السامعين أحجاراً صلدة لا تتجاوب مع ما يطرق سمعها ويزلزل كيانها، بل كانت النتيجة الحتمية لهذه البيئة المشحونة أن الأفئدة الرقيقة تنفعل لذلك ويحصل عندها اضطراب ويظهر أثره على الجوارح يسميه الصوفية «حالاً»[2] وقد يشتد هذا الحال على صاحبه بقدر لا يطيقه فتزهق منه روحه. فقد رجّع القارىء في القصة السالفة في الآية يكررها مرة أخرى من

(1) المالكي، رياض النفوس 1-471 (وكل الإشارات المقتبسة الموضوعة بين قوسين مستقاة من هذه الصفحة والتي تليها).

(2) الحال في اصطلاح الصوفية له معنيان يرد بمعنى مغاير للمقام. فالحال ما يدركه المتصوف من الأذواق بأقل عناء ولا =

أولها فقال الشاب: الأمان بالله. فرجّع القارىء مرة ثالثة فصاح الشاب: الأمان بالله وخر ميتاً! ودخل أحمد بن معتب، تلميذ سحنون، إلى مسجد السبت فسمع بعض القوالين يقول شعراً. فلما انتهى تحرك وبكى. ثم قرأ القارىء آيات من القرآن فخر أحمد بن معتب صعقاً. فاحتمل إلى داره فلم يزل كذلك إلى أن توفي بعد العشاء. قيل أنه لما كان محمولاً إلى بيته قال فيه أحدهم: هذا الرياء! فلما مات قال ذلك المتكلم: هذا والله الإخلاص في الصدق! فكان يصاح خلف نعشه: هذا شهيد القرآن[1].

غير أن مسجد السبت لم يحقق الإجماع حوله من قبل كل القيروانيين. فكان من هؤلاء من يتحفظ بشأنه. وكما هو الحال دائماً وجد في الناس من ينكر أمره وينظر إليه شزراً. وقد وجدت فعلاً معارضة من قبل بعض الفقهاء على مجلس الذكر والسماع هذا، كما هو متوقع. ولقد تزعم هذا الإنكار فقيه أندلسي هاجر إلى القيروان يسمى يحيى بن عمر، كان يحيى هذا يتكلم فيه بكلام شديد وانتقاد كبير حتى أدى به الأمر إلى القيام بحملة تشهيرية ضده عن طريق تأليف كتاب في «النهي عن حضور مسجد السبت».

ورغم أن الفقهاء المتخرجين على يد سحنون بن سعيد كانوا يضفون بحضورهم كثيراً من المشروعية على مسجد السبت، منهم أحمد بن معتب وأبو بكر بن اللباد وأبو بكر بن سعدون وربيع القطان، فإن يحيى بن عمر لم يتوقف من الهجوم عليه. حتى لجأ الذين يعتادونه إلى أن دسوا عليه يوماً رجلاً أندلسياً حسن الصوت والقراءة استفتح بقراءة حسنة مرتلة: ﴿وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّن مَّنَعَ مَسَٰجِدَ ٱللَّهِ أَن يُذْكَرَ فِيهَا ٱسْمُهُۥ وَسَعَىٰ فِى خَرَابِهَآ﴾ [البقرة: 114]!.

ولكن ما كان ليحيى بن عمر، ولا لكتابه أن يحسم الخصومة الناشئة حول هذه التظاهرة الدينية. فتلك سنة جارية بين الصوفية وبين الفقهاء لن يزيدها ذلك إلا تمسكاً لكل طرف بمواقفه بناء على أن أصول الدين تتسع لهذا الفهم وذاك. ولكن المستغرب له أن يكون قائد حملة المعارضة هو يحيى بن عمر تلميذ الزاهد «يمن بن رزق» والذي كان يشيع في كتابه مقولات صوفية. فهل كانت المعارضة لمسجد السبت تمليها فقط

= يثبت عنده بل ينتقل عنه. أما المقام فقد تكوّن من نفس الأذواق حازها المتصوف بعد كثير من الجهد ورسخ فيها. ويرد الحال بالمعنى الثاني وهو كل اضطراب يظهر على جوارح المتصوف وأجلى مظهره التعاطي للرقص والصياح.

(1) المالكي، رياض النفوس 1-493.

المنافسة مع الأقران؟ إن هذه الوقائع تؤكد لنا أن الطقوس الصوفية كانت قد دخلت في عوائد أهل القيروان. وأنها كانت تجتذب عدداً لا بأس به من الزهاد الكثيرين آنذاك. ومن جهة أخرى لا بد من افتراض وصول أصداء هذا المجلس وأمثاله إلى علم الصوفية بالأندلس، وأن تكون صور منه تمارس أيضاً بها. فالصلة بين الأندلس والقيروان والمغرب وصقلية كانت دائمة ومتنوعة على صعيد مختلف الأنشطة الشعبية بالرغم من الانفصال السياسي بين هذه الأقاليم.

نتاج صقلي

من الروافد التي ساعدت على ذيوع النفس الصوفي في هذه الحقبة بالأندلس كما أسلفنا. الواردات التي كانت تصل من مركزين قريبين نسبياً، لهما علاقة مباشرة بالأندلس في مختلف الميادين هما: مركز صقلية ومركز القيروان.

أما صقلية فقد نجح فيها التصوف نجاحاً خاصاً. إذ صقلية فتحت للإسلام متأخرة عن باقي الأقطار. فرغم أن أول غزوة إسلامية لجزيرة صقلية ترجع إلى سنة 652م على عهد معاوية بن أبي سفيان وتحت قيادة معاوية بن خديج فإن الغزوات تلاحقت بعد ذلك دون التمكن من فتح الجزيرة أكثر من قرن[1]. ولم يتم فتحها حقيقة إلا على عهد المأمون العباسي وبقيادة أسد بن الفرات. الفقيه الشهير[2].

ومع هذا فإن صفحة صوفية مشرقة ظهرت بصقلية في القرن الثالث للهجرة وقد ساعد على نصاعتها سهولة الاتصالات بين الجزيرة وبين حواضر الشرق الإسلامي وبالخصوص مع العاصمة بغداد. فقد سافر إلى هناك عدد من الصقليين أهل البلد أو من العرب المستقرين بها.

ويذكر أن سعيد بن سلام، وهو صقلي من مواليد «جرجنت» رحل إلى الحجاز حيث حظي باحترام كبير لتقدمه في العبادة والانقطاع إلى الله. وتوجه أيضاً إلى بلاد فارس وتوفي في نيسابور سنة 983م[3]. ولا نغفل هنا أنه في هذا الوقت كانت نيسابور

---

(1) د. عزيز أحمد تاريخ صقلية الإسلامية. تعريب د. أمين الطيبي ص 24 ط 1980.

(2) المالكي، رياض النفوس 1-272.

(3) د. عزيز أحمد. تاريخ صقلية. 52.

من معاقل أهل الحديث وأهل التصوف.

وكما حظي هذا بالتقدير في نيسابور حظي كذلك بلدِيه الصوفي عتيق بن محمد بنفس الاحترام في عاصمة الخلافة بغداد، وهي يومئذٍ موطن لعدة مدارس صوفية. ومن الصقليين الصوفية الذين جابوا أقطار العالم الإسلامي يذكر كذلك عتيق بن علي السمنطري[1] كما أشارت المراجع إلى وجود صقليين في حلقة الصوفي الكبير سري السقطي[2]. ومن الأعلام الذين جمعوا بين التحديث والتصوف. وأشعوا بصقلية في أوائل القرن الرابع هناك أبو بكر محمد بن إبراهيم التميمي الصوفي. سافر إلى العراق طلباً لرجال السنة وحضر الجلسات الصوفية التي كان يتولى إقامتها الصوفي الشهير أبو القاسم الجنيد، وعنه تم له الاستئناس بعلوم أهل التصوف. ثم رجع أبو بكر التميمي إلى صقلية حاملاً زاداً كبيراً في مجال التربية الروحية.

وقد وصل إلى مرتبة الإرشاد الصوفي بعض الصقليين الذين استطاعوا أن يتألفوا الناس حولهم ويكونوا طرقاً للتربية خاصة بهم. ومن أبرز هؤلاء: أبو القاسم عبد الرحمن بن محمد البكري. الذي ينعت في كتب التراجم «بالشيخ العارف المحقق. شيخ الطريقة وإمام الحقيقة»[3] والظاهر أنه كما كان يعمل على تأليف القلوب. كان يساهم أيضاً في تأليف الكتب. فقد ذكروا له «تآليف بديعة في التصوف وفي صفة أولياء الله وكراماتهم». توفي أبو القاسم البكري قبل سنة 386 هـ.

وكما احتل التصوف الحق مكانه في جزيرة صقلية زاحمه فيما يبدو التظاهر بالتصوف وإدعاء أحواله زوراً وبهتاناً. فلم تستقر تعاليم التربية الروحية الإسلامية بالجزيرة فقط، وإنما استدعت منذ هذا الوقت دعوات للانتباه والتحذير من الالتباس الذي يمكن أن يحدثه الأدعياء. ففي هذا السياق يلاحظ أن التصوف بصقلية كان أولاً منبنياً على الزهد والتبتل والبساطة. ولا يعدم الباحث أسماء عدة صلحاء من صقلية ارتفعوا عن الرذائل واجتهدوا في التحلي بالفضائل وقطعوا ليالي طوالاً في التهجد والاستغفار. ثم استحقوا أن يكونوا موضع تقدير السكان وإكبارهم. ثم امتزج التصوف

(1) و (2) (179) م، س.

(3) ابن مخلوف، شجرة النور الزكية. 98 ط بيروت. مصورة عن ط 1349.

الزهدي المبسط ببعض الشطح والجذب والمغالاة. والظاهر أن صوفية صقلية دب بينهم التشبث بمظاهر أهل السلوك وقلت عندهم حقائق أحوالهم وانساقوا وراء الغناء والرقص مدعين أن ذاك هو عين الطريق الصوفي. وإلى أواخر القرن الرابع - على الأرجح - يرجع هذا التحذير الصادر من شاعر صقلي متعدد الأغراض. له مشاركة في معاني طريق التصوف هو أبو عبد الله محمد بن الحسن بن الطوبي[1] الذي أنشد يقول:

لَيْسَ التَّصَوُّفُ لبس الصوف تَرْقَعُهُ ... وَلاَ بُكَاؤُكَ إن غَنَّى المُغَنُّونَا

وَلاَ صِيَاحٌ وَلاَ رَقْصٌ وَلاَ طَرَبٌ ... وَلاَ تغَاشٍ كَأَنْ قَدْ صِرْتَ مَجْنُونَا

بَلْ التَّصَوُّفُ أنْ تَصْفُو بِلاَ كَدَرٍ ... وَتَتْبعُ الحَقَّ والقُرآنَ وَالدِّينَا

وَأنْ تُرَى خَائِفاً لله ذَا نَدَمٍ ... عَلَى ذُنُوبِكَ طُولَ الدَّهْرِ مَحْزُونَا

وإذا كان ابن الطوبي هذا الأديب الصقلي الذي يروي لنا العماد الأصفهاني بعض مقطوعاته نقلا عن ابن القطاع في كتابه المفقود: «الدرة الخطيرة» قد انتقد التظاهر بالتصوف وهاجم تحجيره في طقوس شكلية شاذة وفارغة من محتواها الديني الأخلاقي، فهو يقر ضمنياً بالتصوف الحقيقي ويوضح أن فحواه خوف دائم واتباع بدون ابتداع وصفاء في السريرة لا يعكره كدر. فلعل صقلية إذن عرفت في القرنين الثالث والرابع دعاة وأدعياء للتصوف. كان فيها الأخلاقيون الإسلاميون المتعمقون كما كان فيها الدجاجلة المغرضون. وعلى هذا الصنف الثاني ينبغي أن يحمل الانتقاد اللاذع الذي فاه به الجغرافي الكبير ابن حوقل بشأن الرباطات الصوفية في الجزيرة حيث رآها «مشحونة بالرياء والنفاق والبطالين والفساق»[2].

كل هذه المعطيات المتواجدة في أرض صقلية كانت تتفاعل مع ما يجري بأرض الأندلس القريبة، فتتبادل الجزيرتان التأثر والتأثير. إذ صقلية كانت مرحلة فيما بين المشرق والأندلس تمر منها السلع والعروض والأفكار والأخبار القادمة من الأندلس، والمتوجهة إليها. تساعدها في مهمة الإيصال هذه حاضرة أخرى من مراحل هذا الخط البحري: إفريقية التي تعرضنا إليها آنفاً.

(1) العماد الأصفهاني، خريدة القصر. ق 4 ص 1-73 بتحقيق عمر الدسوقي وعلي عبد العظيم ط 1964 مصر.

(2) د. عزيز أحمد. تاريخ صقلية الإسلامية. 52

استقطاب في الديار المقدسة

من الزهاد الصوفية الذين هجروا الأندلس عبد الله بن عبد السلام المعروف بابن قلْمَوْن وهو من أهل قرطبة. ويذكر عنه ابن الفرضي «أنه انقطع إلى الله عز وجل. ورفض الدنيا وهرب بنفسه ورحل إلى المشرق فقابل عباد المشرق وجاور بمكة فلم يزل على منهج الأبدال حتى لقي الله[1] وقد أرخت وفاته في سنة 308 هـ.

ومن الفقهاء الزهاد الأندلسيين الذين قصدوا القيروان يذكر أيضاً يحيى بن عمر الكناني المكنى بأبي زكرياء أخذ بإفريقية عن سحنون بن سعيد ولكنه قبل ذلك تتلمذ على الزاهد الكبير يمن بن رزق التطيلي[2] الذي كان بثغر سرقسطة والذي أشع إشعاعاً كبيراً.

وله سياحة واسعة على عادة الزهاد الصوفية. وليمن بن رزق وضع خاص بين زهاد الأندلس. فقد ألف كتاباً في الزهد أزعج علماء الأندلس بما كان يحويه من أفكار قبل ظهور «المسرية» بعقود من السنين، لأن يمن بن رزق من طبقة سحنون بن سعيد. ويقوم الافتراض من قبل بعض الباحثين على أنه كتاب فيه لغة صوفية متحررة لا تنسجم مع المقررات المجمع عليها من قبل العلماء. وقد لاقى العداء من قبل هؤلاء ويذكر أن كبير العلماء أحمد بن خالد بن الحباب كان ينهى عن قراءة كتاب يمن بن رزق. وهذه الصبغة المقلقة نستطيع التأكيد عليها بعد ما وقفنا على بعض مقتطفاته الطافحة بالمصطلح الصوفي. وقد وصل صداه إلى القيروان في أغلب الظن بواسطة تلميذه يحيى بن عمر السابق الذكر. ومن أهل سجلماسة كان «جساس الزاهد» قد اقتنع به وأخذ في إسماعه لغيره. ولكن بعضهم كان يرمي مؤلفه هناك أيضاً بأنه صاحب وساوس![3].

ورغم هذه الوجهة الصوفية التي كان يميل إليها يحيى بن عمر، فقد كان متزعم مناهضة مجلس الوعظ والتذكير والسماع الذي أصبح ينعقد بالقيروان كما رأينا.

وقد كان لموجة الهجرة المعاكسة أيضاً أثرها في تخمير التربة الصوفية بالأندلس. فقد دخل الأندلس مهاجرون فقهاء وأدباء ودخلها سواح صوفية كانوا قد استفادوا من صحبة أعلام الطريقة بالمشرق وخلال تجوالهم كانوا يتركون آثاراً لا تندرس بسرعة عن

---

(1) ابن الفرضي. الترجمة 659.

(2) ابن الفرضي. ت 1568.

(3) ابن الفرضي. ت 1613.

تجربتهم الصوفية. وممن يذكر هنا بعض من ترجم لهم ابن الفرضي كأبي بكر أحمد بن محمد الأنطاكي الصوفي الذي كان يحدث «إلا أنه لم يكن معه كتب. إذ كان مذهبه التصوف والسياحة» كما يقول ابن الفرضي[1].

وقد لعبت مناسبة حضور مناسك الحج بالديار المقدسة في الحجاج دوراً بليغاً في ترسيخ الوجهة الصوفية لدى الأندلسيين والمغاربة القادمين إلى الحجاز. فإضافة إلى أداء الشعائر كان اللقاء هناك فرصة ثمينة لتلاقح الأفكار وتبادل الآراء. وقد كان للصوفية بالضبط حضور قوي في الحرمين الشريفين في هذه الحقبة. فكثير منهم كان قد آثر أن ينقطع لعبادته بجوار الكعبة أو المسجد النبوي، وأن يساهم في الوعظ والتذكير هناك.

وتشير كتب التراجم إلى أن العديد من الحجاج الأندلسيين قد حظي بالسماع والأخذ عن أبي سعيد بن الأعرابي تلميذ أبي القاسم الجنيد.

كان أبو سعيد أحمد بن محمد المعروف بابن الأعرابي[2] من مدينة البصرة، وقد طاف بالبلاد من أجل صحبة مشائخ التصوف. وقد استفاد من مجموعة منهم كعمر بن عثمان المكي وأبي الحسين النوري. ولكنه اختص كثيراً بالجنيد، ويعتبر من أنبغ خلفائه.

كان أبو سعيد ابن الأعرابي أيضاً شخصاً حركياً يعمل على إذاعة الفكرة الصوفية بالخطابة والكتابة. وقد صنف كتباً عديدة. ومن الآثار المنقولة عنه يعلم اتساع خبرته في طريق التصوف. فمن كلامه: «مدارج العلوم بالوسائط. ومدارج الحقائق بالمكاشفة». ومن تعاريفه لمقامات الصوفية قوله: المعرفة كلها الاعتراف بالجهل. والتصوف كله ترك الفضل والزهد كله أخذ ما لا بد منه وإسقاط ما بقي. والمعاملة كلها استعمال الأولى فالأولى من العلم. والتوكل كله اطراح الكنف. والرضا كله ترك الاعتراض. والمحبة كلها إيثار المحبوب على الكل. والعافية كلها إسقاط التكلف. والصبر كله تلقي البلاء بالرحب. والتفويض كله الطمأنينة عند الموارد. واليقين كله ترك الشكوى عندما يضاد مرادك. والثقة بالله علمك أنه بك وبمصالحك أعلم منك بنفسك[3].

كان ابن الأعرابي، صاحب هذا الخطاب، يحظى بإقبال كبير من قبل المستمعين

---

(1) ابن الفرضي، الترجمة 204.

(2) انظر عنه طبقات الصوفية لأبي عبد الرحمن السلمي. ضمن الطبقة الخامسة.

(3) م. س.

والمتطلعين إلى تعميق معرفتهم بالدين. وكان الأندلسيون كما أسلفنا من المعجبين خاصة «بشيخ الحرم»هذا.

ويمكن أن يقال عموماً بأن أكثر الحجاج الأندلسيين في العقود الأربعة الأولى من القرن الرابع لم يفلتوا من تأثير ابن الأعرابي.

وعند رجوع هؤلاء الحجاج إلى الأندلس كانوا إما مريدين صرحاء يعملون على نقل الفكرة الصوفية إلى بلادهم. وإما متدينين اتسع أفقهم لعدم الإنكار على ذلك. وقد استغنى المنهج الصوفي عموماً بما استفاده هؤلاء الرحالة نحو الشرق المسلم.

ونعتقد عموماً أن لرحلات الأندلسيين نحو الحجاز دور هام في تطوير النهج الصوفي بالأندلس. فركب الحجاج كان يتردد كل سنة على مكة والمدينة. وكان موسم الحج وظروف أداء المناسك مناسبة ثمينة للتبادل والتلاقح بين الحجاج. وبما أن كل أهل القبلة في الإسلام لهم الحق في تلك الزيارة وحضور الشعائر والوقوف على المشاهد فمختلف الفرق والنحل كانت توجد لها أصداء تقل أو تكثر بالديار المقدسة. ولكن حضور المتصوفة عموماً كان ملحوظاً بها. فهم الذين يدعون أنهم لا يعرفون التراخي في العبادات، والذين يؤمنون بإيجابية وسيلة تكثير النوافل في تحقيق القرب. يهبون على اختلاف مشاربهم وأذواقهم إلى مهبط الوحي يقرأون المعالم ويستنطقون الآثار ويتواجدون مع ظلال الأحداث النبوية كأن لم تكن هناك حقب وأزمان تفصلهم عنها.

وأكثر من هذا وذاك كان للصوفية والزهاد عرف خاص يقضي بزيادة المكوث بالحرمين الشريفين بعد موسم الحج فيما كان يعرف «بالمجاورة». فنظراً لاكتفائهم بالقليل من القوت ونظراً لإيمانهم بأفضلية النوافل وبالخصوص في الديار المقدسة، ونظراً لقلة روابطهم الاجتماعية كان العديد منهم يجاور الحرمين ويقضي بجانبهما الشهور وأحياناً السنوات.

ولم تكن هذه المجاورة لتخلو من تأثير في المستمعين وتكثير للمريدين. وقد مر أكثر متصوفة القرن الثالث والرابع بمكة والمدينة، واستوطنها بعضهم حقبة لا بأس بها.

وتفيد كتب الطبقات أن العديد من علماء الأندلس من هذه الحقبة الذين وردوا على المشرق أخذوا عن ابن الأعرابي. ولم يكن لهم بد من التأثر به أو على الأقل الإنصات إلى شيء من الاتجاهات الصوفية فكانوا يرجعون إلى ديارهم أكثر اتعاظاً وأكثر لوماً

لأنفسهم وأكثر قابلية للتأمل والتدبر. فبعضهم عاد إلى وطنه صوفيا صرفاً، والبعض رجع إليه زاهداً متنسكاً. والبعض الآخر عاد فقيهاً أو محدثاً متخلقاً.

آراء استشراقية

كل تلك العناصر المحلية وتلك التأثيرات الإقليمية وهذه الروافد الشرقية عملت على تخمير الممارسة الصوفية الأندلسية. ولكن بعض المستشرقين المهتمين بموضوع إسبانيا المسلمة يعملون على بناء أنساق فكرية حضارية ترتكز على فرضيات منطلقة من ميولاتهم وتشهياتهم. من أبرز أولئك المستشرقين الراهب آسين بلاسيوس Asin palacios الذي روج في كتاباته لبعض الأفكار التي لا تثبت أمام النقد النزيه، ثم تلقفها عنه باحثون آخرون. يدعي هذا المستشرق أنه تحت المظهر المصطنع للدين الجديد، دين الإسلام، كانت لا تزال تتحرك في أرواح الأهالي الإسبان الغرائز والنزعات والتقاليد *والقابلية السلالية لشعب كان قبل أن يخضع للإسلام يفكر ويعتنق عقائد أخرى مختلفة* ومتماثلة في العمق، ولكنها ذات محتوى عاطفي أكثر غنى من الإسلام. كما كان يعرف ازدهاراً فلسفياً أكثر اكتمالا"[1]. وينقل عنه باحث آخر هو كلوديو سانشز البورنوز Claudio Sanchez Albornoz مدعياً أنه تحت الغطاء الشكلي لدين الإسلام الذي دخل إسبانيا كانت الغرائز والميولات والسلوكات العرقية لشعب إسبانيا قد أفرزت قبل اعتناق الإسلام عقائد ذات شحنات عاطفية أغنى مما أتى به الإسلام وذات نضج فلسفي أكبر. أي أن تعاليم الإسلام جافة وجوفاء إذا ما قورنت بما كان قد انتهى إليه الشعور الإسباني عموماً قبل دخول الإسلام.

كما أن الطابع الأفلاطوني الحديث للديانة المسيحية كان قد أبقى حسب زعمه، بصمات عميقة في النفوس. ومن ثم استمرت هذه السيكولوجية الشعبية الغير واعية تحت عتبة الشعور تجدد فكر الأندلسيين حتى بعد تقبل الإسلام عقيدة، وأن أوضح تجليات ذلك وجود التزهد والتقشف عندهم[2].

(1) آثين بلاسيوس، ابن مسرة ومدرسته، ترجمة محمد أشهبار ص 36 رسالة مرقونة بكلية الآداب بفاس.

(2) Claudio Sanchez Albornoz. Espagne preislamique et Espagne Musulmane. (dans Melanges) Ed.Presses Universitaires de France.

وبتعبير أوضح يرى آسين بلاسيوس ومن سار على دربه أن كل ما في البيئة الأندلسية من مظاهر العواطف النبيلة والخصال العالية ونكران الذات والتعالي عن الماديات: رواسب من الديانة المسيحية السابقة، وفي تفاعلاتها مع الشخصية الإسبانية العريقة. وأن دين الإسلام لم يضف سوى طقوس وشكليات وعقائد لا تصمد أمام النظر الفلسفي المتمعن! وقد حلا له أن يمزج بين متناقضات بديهية ليخرج بصيغة لا ندري كيف يمكن وصفها عقلاً وذوقاً، وسماها «الإسلام المتمسح» وجعلها لحمة وسدى كل أبحاثه.

ورغم أن آسين بلاسيوس باحث أندلسي يعترف له بكثير من الصبر والأناة في الاحتكاك مع المصادر فليست هذه النظرية إلا ترديداً مضطرباً للفكرة الرائجة كثيراً عن اقتباس التصوف الإسلامي من المصادر المسيحية. فوجود الفضلاء والزهاد والعباد في سائر بلاد الإسلام منذ فجر الدعوة الإسلامية، وحتى في المناطق التي لم يعرف لها اتصال بالتعاليم المسيحية، لا يكفي ليثني هؤلاء عن رأيهم المنحاز، ووجود النصوص القطعية في القرآن والسنة للترغيب والترهيب وإشاعة الأخلاق العليا لا يفيد في نفي نسبة كل ذلك إلى المسيح. ومن ثم فلا غرابة أن ينعت منهج الزهد بأنه مسيحي الجذور ما دام الإسلام كله قد اتهم بهذه التهمة.

ونبي الإسلام نفسه وصف بهذا الوصف. وقيل فيه إنه درس على غيره و«إن هي إلا أساطير الأولين اكتتبها». ونُظِر بريبة قوية إلى لقاءاته في رحلاته بنصارى الشام.

ففضائل الإسلام مسيحية، وقانونه روماني وفكره يوناني، وليس له الحق في أن يدعي شيئاً بالأصالة!!

وهكذا شاعت أخطاء المستشرقين ذوي النظرة النصفية للأشياء، الذين يصعب عليهم إدراك المنطق الداخلي للإسلام لجهلهم بروحه وبطبيعة المسلمين العميقة، وتحجر عقولهم عن الإيمان بالغيب الذي هو قوام هذا الدين. فأكثروا وصف ظاهر الأشياء، وحاولوا اكتشاف القوانين التي تحكم هذه المظاهر. وقاسوا وعللوا وافترضوا وأقاموا أهرامات من الأوهام والأباطيل!

وقد انتهى بعضهم[1] إلى أن الازدواجية اللغوية ووشائج الصلات العائلية المتبقية بين الأندلسيين ذوي الديانات المختلفة، قد احتفظت لدى المولدين، معتنقي الإسلام الجدد من الإسبانيين، ولدى المستعربين، الإسبان المسيحيين الناطقين بالعربية بالشعور بالإخاء والتكافل والتآزر ضداً على سواهما. خصوصاً تعاونهما ضد الحكم الأموي أحياناً. ولن يقول هذا إلا من يجهل مكانة الانتماء الديني عند المسلم، ثم مكانة اللغة العربية لديه.

ومن النتائج التي تبعث على الضحك والسخرية قول هنري تيراس: أن الإسلام كله نشأ في بلد يغلب فيه نمط عيش البدو الرحل ولكنه أبدع من قبل مدني ومن أجل مدنيين ولكي يعاش الإسلام بكل أبعاده يفترض وجود مدن[2]!!

فهو ليس ديناً أوحى الله به إلى رسول مهمته البيان والتبليغ، وإنما هو من اختراع وابتكار رجل كان يسكن في مدينة من المدن. وأن تطبيق مبادىء ذلك النسيج المخترع يتوقف على وجود المدن!! فلم تكن بوادي العالم الإسلامي وما تطفح به من مدارس وزوايا وصلحاء وعلماء كافية لإزالة هذا الوهم من ذهن هذا المتعالم.

مرحلة تكوّن الطوائف

كانت الخطوة الموالية لانتشار الزهاد في الأندلس، في طريق البناء الصوفي، هي تكتل هؤلاء المنقطعين للعبادة في تجمعات، تكثر أعدادها أو تقل ولكنها تلتقي جميعاً في تكوين شبه مدارس تتمحور حول شخصية قوية في المجاهدات والعبادات تعمل على التأثير في غيرها من الناس.

وفعلاً بعد أن كان الحديث عن هذا الزاهد أو ذاك العابد «المجاب الدعوة» بدأ النظر يتجه مع نهاية القرن الثالث للهجرة وبداية الرابع إلى هذه الطرق شبه صوفية التي أخذت مواقعها في المجتمع الأندلسي.

ومن القرائن الأولى على بداية هذه الظاهرة ما يرد أحياناً في ترجمة بعض الفضلاء

---

(1) Henri Terrasse: L'Islam d'Espagne, une rencontre entre: l'orient et l'occident. (dans Melanges). Ed. pres. Univ. de france.

(2) م.س.

من أن منازلهم أو مساجدهم أضحت مكاناً يستقطب العباد والزهاد. وفي هذا الإطار يذكر أن أصبغ بن مالك القرطبي[1] (ت299) أصله من قبرة كان عابداً زاهداً يجتمع إليه أهل الزهد والفضل يسمعون منه، ويتذاكرون معه في أمور الآخرة. وحتى النساء كانت هناك عابدات تلتف عليهن أخوات قرينات في الاجتهاد وفي القناعات. يذكر ابن الأبار أن أم الحسن بنت أبي لواء سليمان بن أصبغ المكناسية كانت قد أقامت متعبداً لصق بيتها في فحص البلوط بنواحي قرطبة. وكان يقصدها صوالح نساء أهل ناحيتها يتذاكرن سير العابدين والعابدات. وكان لها ببلدها شأن كبير بسبب ذلك[2].

وفي البداية نشير إلى الإشارات المتفرقة عن أعلام لهم علاقة بالأندلس، أو ينسبون إليها والذين لا تمكن المصادر من أخذ صورة متكاملة عنهم خصوصاً وأن الميدان الصوفي مجال يختلط فيه الواقع بالأسطورة. وهكذا فإننا لا ندري مقدار الثقة التي يمكن أن نقابل بها مثلاً الأخبار الواردة في كتب الطرائف والمناقب والفضائل كخبر كتاب «المستطرف من كل فن مستظرف»[3] وملخصه أن أندلسياً يدعى أبا عبد الله الأندلسي كان شيخاً بالعراق في قمة العصر الصوفي. وأن أعلام هذه الطائفة الجنيد والشبلي وغيرهما تتلمذوا على يديه. وكان له آلاف من المريدين. ولكنه سقط في حب قاتل لإحدى الفتيات «المسيحيات» خلال إحدى أسفار سياحته. واضطر استجابة لها ورغبة في الوصول إلى مبتغاه منها أن يتنكر، لا لتصوفه فقط، وإنما لدين الإسلام برمته. فانسلخ عن كل ما يمت للإسلام بصلة وانساق في مظاهر التمسح واتباع تعاليم النصرانية! ثم تداركته عناية الله ولطفه - في أحداث غريبة شبه أسطورية تتخللها اجتهادات أتباعه وعقد عزائمهم على إرجاعه لدين التوحيد - فعاد إلى الإسلام ثانية! فهذا إذن أندلسي يتصدر مهمة الإرشاد الصوفي في بيئة صوفية خصيبة يومئذ هي العراق كان قد تكون بها - وهو الغالب على الظن - أو أتى إليها «ذا مقام في علوم القوم» بعد أن اكتسب خبرته بالأندلس...

فمثل هذه الإشارات ذات الصبغة المنقبية لا نستطيع أن نطمئن إلى درجتها من

(1) ابن الفرضي. الترجمة 250.

(2) د. محمد علي مكي، مقال: التصوف الأندلسي، دعوة الحق ع 8-1962.

(3) شهاب الدين أحمد الأبهيشي. المستطرف ص 125 ط 1311.

الصحة والتوثيق ولا إلى توظيفها في فهم ملامح المدرسة الصوفية الأندلسية المبكرة لأنها لم تأت في معرض حكاية الواقع ونقل الحقيقة الفعلية، وإنما أتت في معرض بعث الاعتبار في نفوس القراء وإحداث تحول نفساني عندهم نحو الأفضل. أي أنها استخدمت لغاية تربوية قد لا تهتم بأن تحتاط لالتقاط صورة أمينة عن الواقع.

وأفضل من المثال السابق تلك الأخبار المروية من قبل الحميدي والخطيب البغدادي حول صوفي أندلسي يدعى عطية بن سعيد (ت 409) طاف ببلاد الشرق حتى وصل إلى تركستان وما وراء النهر وكانت له ببغداد مكانة جعلت أصحاب أبي عبد الرحمن السلمي يلتفون به. وتناقل الناس كرامات كثيرة له. وقد ذكر أنه ألف في التصوف كتباً تداولها الناس[1].

ومن بيوت الزهد والعمل التي تشكلت بقرطبة في هذه الحقبة البيت الذي أسسه خطاب بن مسلمة بن محمد بن البتري الأيادي، قرموني الأصل كان قد حج وبقي أعواماً بالشرق. وسمع بمكة من ابن الأعرابي[2] وكان «زاهداً فاضلاً مجاب الدعوة» وقيل فيه «هو من الأبدال» توفي خطاب بن مسلمة سنة 372 هـ. وتبعه في هذا النهج ابنه أبو عبد الله محمد واقتفى آثاره. ثم ذاع صيت هذا البيت بالخصوص على يد ابن أخيه مسلمة بن محمد بن مسلمة، أبو عبد الله بن البتري، المعروف بالزاهد الذي كان له حظ من العلم. ولكن كانت العبادة أملك به وأغلب عليه[3].

كما كان قد ورد على قرطبة زاهد آخر هو أبو وهب عبد الرحمن العباسي. ترك المشرق حيث يتقلد السلطة بنو عمومته الخلفاء العباسيون وهاجر عند خصومهم الأمويين بالأندلس لسبب مجهول. ولكنه احتل الصدارة في مجال الزهادة بقرطبة في النصف الأول من القرن الرابع. «فقد كان منقطع القرين في الزهد والورع، مجاب الدعوة مقبولاً في الناس» وبعد وفاته سنة 344 «بقيت البركة وإجابة الدعوة متعرفة عند قبره بظاهر قرطبة»[4].

---

(1) د. محمود علي مكي، التصوف الأندلسي، دعوة الحق 8-1962.

(2) القاضي عياض، ترتيب المدارك 4 -567.

(3) عياض، م ،س.

(4) ابن سعيد، المغرب في حلى المغرب 1 - 58 بتحقيق شوقي ضيف.

أنشد له ابن بشكوال:

أَنَـا فِـي حَـالَـتِـي الـتـي قَـدْ تَـرَانـي — أَحْـسَـنُ الـنَّـاس إِنْ تَـفَـكَّـرْتَ حَـالاَ

مَـنْـزِلِـي حَـيْـثُ شِـئْـتُ فِـي مُـسْـتَـقَـرٍّ — الأَرْض أَسْـقَـي مِـنَ الـمِـيَـاهِ زُلاَلاَ

لَـيْـسَ لِـي كِـسْـوَةٌ أَخَـافُ عَـلَـيْـهَـا — مِـنْ مُـغِـيـرٍ، وَلاَ تَـرَى لـي مَـالاَ

أَجْـعَـلُ الـسَّـاعِـدَ الـيَـمِـيـنَ وِسَـادِي — ثُـمَّ أَثْـنِـي إذا انـقَـلَـبْـتُ الـشِّـمَـالاَ

قَـدْ تَـلَـذَّذْتُ حِـقْـبَـةً بِـأُمُـورٍ — فَـتَـدَبَّـرْتُـهَـا فَـكَـانَـتْ خَـيَـالاَ[1]

ومن الدعاء المأثور عن الزاهد أبي وهب العباسي قوله:

اللهم إنك أمرتنا بالدعاء إذا أسفرنا فاستجب لنا كما وعدتنا. اللهم لا تسلط علينا في هذا اليوم من لا يراقب رضاك ولا سخطك. اللهم لا تشغلنا فيه بغيرك. اللهم لا تجعل رزقنا فيه على يد سواك. اللهم امح من قلوبنا الطمع في هذه الفانية كما محوت بهذا النور هذه الظلمة. اللهم إنا لا نعرف غيرك فنسأله يا أرحم الراحمين يا غياث من لا غياث له[2].

ومن الخيوط الدقيقة التي ربطت بين الزهاد بالمشرق، ونظرائهم بالأندلس كذلك تلك الصلة التي أقامها أبو عبد الله محمد بن طاهر بن أبي الحسام. الذي عرف فيما بعد «بالشهيد القيسي». فبعد أن طلب العلم ببلده تدمير ثم بقرطبة «ارتحل إلى المشرق وسكن بالحرمين ثمانية أعوام يتعيش فيها من عمل يده بالنسخ[3] وقد كان خلال مقامه بالمشرق جوالاً فيما حوله من الأوطان ينشد لقيا العلماء والصالحين. وبالعراق لقي زعيم المالكية بها أبا بكر الأبهري وأخذ منه بأوفر حظ. ومال الشهيد القيسي بالخصوص إلى نهج الصوفية. ومن أجل تعميق تجربته الروحية عن طريق التصوف دخل مدينة واسط. وهي يومئذ من البلدان العامرة بالعباد والصوفية. فلقي بها العلماء والنساك واقتدى بآثارهم «ولبس الصوف وأعرض عن شهواته[4]» يقول الضبي في وصف هذه المرحلة من حياته: إنه صحب الأخيار والنساك وتألفهم واقتدى بهم ولبس الصوف وقنع بالقرص[5].

وقد غلب على الشهيد القيسي حال الورع فكان يتشدد كثيراً على نفسه ويمعن في

(1) م. س.

(2) م. س.

(3) ابن عميرة الضبي، بغية الملتمس 83، والقاضي عياض في ترتيب المدارك 4-682

(4) و (5) م. س.

مدى مشروعية كل تصرفاته. وفي هذا الإطار كان قد ناقش أهل الورع من علماء قرطبة في أحوال بلده تدمير وسقياهم ووجوه مشتغلاتهم وأخذ فيها أجوبتهم[1] ولعله كان يرى في كل ذلك شبهات تحتاج إلى التمحيص والتدقيق. وعلى العموم كان أعظم علمه الورع، كما يقول القاضي عياض.

وقد أنتج هذا السلوك لدى الشهيد القيسي أمارات لقبوله ودلالات لتوليه. فأشير إليه بالولاية وظهرت له بالشرق إجابات وكرامات. فقد جربت منه دعوات مجابة وحفظت له كرامات ظاهرة يطول القول في تعدادها حملها عنه رواة صدق[2].

وبعد هذا المقام بالمشرق، وهذه النجابة في طريق الصوفية الزهاد، عاد الشهيد القيسي إلى الأندلس استجابة لرغبة والده الذي كان يوجه إليه دعوة الرجوع مع ركب الحجاج الأندلسيين رجع حاملاً معه تكويناً صوفياً متميزاً استفاد منه معارفه وأقرباؤه. وكان ذلك سنة 376 . ثم اتجه الشهيد القيسي في الأندلس اتجاهاً جهادياً نحو المشاركة في الغزوات التي كانت دائرة بين المسلمين والنصارى حتى استشهد في إحداها، مع وجود خلاف في توقيت وفاته. فهي عند الضبي سنة 379 وعند القاضي عياض سنة 408 للهجرة. وقد ذكر له عياض كتاباً أخذ عنه تحت عنوان «الإجابات والكرامات».

(1) الضبي، بغية الملتمس - 83.

(2) م، س.

الجماعة المسرية

- بين ابن مسرة وأمبانوقليس
- فقيه تحرير أم سياسي ماكر
- تصوف في التربية واعتزال في العقيدة
- تحفظ بخصوص علم الكلام
- عن الاعتزال بالغرب الإسلامي
- عن الأتباع ومقالاتهم الشنيعة
- علماء وصوفية يتصدون للمسرية
- نكبة المسريين.
- رأي بعض الصوفية في المسرية

من أوائل المدارس الصوفية بالأندلس، بشهادة الباحثين المجدين، مدرسة ابن مسرة. وقد كان للراهب الإسباني المستشرق «أثين بلاسيوس» الفضل الكبير في إظهار ملامح هذه المدرسة وقسمات وجه صاحبها والتعريف بأكثر آرائها[1].

وقد انتهى إلى أنها أول مدرسة صوفية بالأندلس. ومع ذلك فإن مدرسة ابن مسرة تكون أول مدرسة صوفية بالأندلس في نظر المستشرقين كهنري كوربان وأثين بلاسيوس وبمقياس أثين بلاسيوس للمدرسة. فإذا نازعناهما في ذلك باعتبار تواجد العبّاد ذوي المنحى «الباطني» في تربة الأندلس قبل ابن مسرة فلن تكون مدرسة هذا الأخير هي الأولى. وإذا لم نسلم لأثين بلاسيوس ما يعتبره تصوفاً وما لا يعتبره كذلك تهاوى كذلك هذا الإفتراض الذي بناه حول هذه المدرسة.

فمدرسة ابن مسرة إذن أول مدرسة للتصوف الأندلسي في نظر هذا المستشرق وأمثاله وبمعياره للمدرسة، وبمقياسه في التصوف.

ودون أن نزج بأنفسنا في نقاش متمحل ومتعسف لأراء أثين بلاسيوس يمكن القول أن ابن مسرة فعلاً خطا بالتصوف في الأندلس خطوة واضحة تجلت في إظهار الخطاب الصوفي علناً وتعميمه في المريدين والعمل على إذاعته بالكتابة وبشتى الوسائل.

ولكن أثين بلاسيوس، يتحامل على الإسلام عموماً من خلال طرحه للمدرسة المسرية. فهو يرى أن تلك النباهة الفلسفية وذلك الإشراق الصوفي اللذين يلمسان في ابن مسرة يرجعان إلى أصله الإسباني وإلى تشبعه اللاواعي بالنحل المسيحية وبالأفلاطونية الحديثة! «فالشعب العربي قبل الدعوة الإسلامية - في نظره - كان يعيش مستسلماً لحياة التنقل والرعي أو التجارة وينفر من الاهتمامات المتافيزيقية»[2] أي أن البيئة التي كان من المفترض أن تكون مساعدة على التأمل والتفكر عند الإنسان العربي، تحولت عند بلاسيوس إلى عائق يحول بينه وبين النظر الفلسفي! كما أن الرسالة التي جاء بها محمد ﷺ تبدو لهذا المستشرق محتواها فقير جداً، وجانبها الفلسفي، سواء من

---

(1) Aben Massara y su escuela

Origenes de la filosofia Hispaano-Musulmana. Asin Palacicos. Madrid 1914

(2) أثين بلاسيوس، ابن مسرة ومدرسته، ترجمة الزميل محمد أشهبار. ص 7 من النسخة المرقونة بكلية آداب فاس.

الناحية العقدية أو الأخلاقية، لا يمكن البحث فيه عن نظريات ثابتة تتصل بطبيعة الله ويصفاته، وعلمه بالغيب ومعرفته السابقة بأعمال الإنسان قبل حدوثها ويحرية اختيار الإنسان لأفعاله[1].

بين ابن مسرة وأمبادوقليس

بالنسبة لأثين بلاسيوس كانت المحاولات الجريئة للتفكير في العقائد الإسلامية ومنها محاولة ابن مسرة ناتجة عن تأثير خارجي عن البنية الذاتية للإسلام.

فالفرق الإسلامية «بقية من بقايا الديانات السابقة ومن الثقافة الهيلينية التي تسربت إلى هذا الهيكل الإجتماعي الجديد»[2]:

فما يوجد في ابن مسرة كشخصية صوفية مرده إلى المسيحية. لأن التصوف حسب زعمه «فيه كثير من الإطلاع على الرهبانية المسيحية الشرقية»[3]. وكلما كان هناك عاملان مجتمعان إلا وسارع هذا المستشرق إلى الحكم بالمحاكاة والتقليد: التشابه والتماثل بين الأفكار الصوفية والممارسات الزهدية من جهة، والإتصال المباشر بين الرهبانية المسيحية والشعوب الإسلامية من جهة أخرى. وهو يرى عموماً أنه «ينبغي التنبيه مقدماً إلى وجوب إثبات محاكاة الإسلام للمسيحية»[4].

هكذا إذن ينطلق الباحثون «المنصفون» أمثال أثين بلاسيوس، لطرح فرضيات والتدليل عليها بشتى الطرق رغم ما تفوح به من رائحة صليبية استعمارية!

وأما ما يوجد في ابن مسرة كشخصية كلامية لها قدرة على النظر والبحث الفلسفي فمرده إلى ما انتحله من الحكمة اليونانية، وبالخصوص من نظريات أمباذ وقليس، مفكر بلدة أكراجاس بصقلية وأحد كبار الفلاسفة اليونانيين. مع العلم أن نسبة هذا المذهب إلى أمباذ وقليس نفسه فيها نظر. فربما كان ذلك الخليط من الميولات الغنوصية قد قالت به الأفلاطونية الحديثة الإسكندرانية ثم زينته للناس بنسبته إلى الفيلسوف أمباذوقليس[5].

---

(1) م. س. ص8

(2) م. س.

(3) م. س. و18

(4) م. س.

(5) للاطلاع على مذهب أمباذوقليس كما صوره علماء الإسلام يمكن أن ينظر في مؤلفات الفرق للشهرستاني وابن أبي أصيبعة والقفطي وابن حزم.

ولا داعي في أن يجهد الإنسان نفسه لإثبات أصالة الإسلام في منحاه المعرفي أو بعده الروحي، مع الاعتراف بما يمكن أن يكون قد وقع عند بعض الشعوب الإسلامية من تأثر نسبي بمؤثرات خارجية في ممارساتها الدينية. إذ أقصى ما ستؤول إليه هذه المحاولة هو إرجاع ذلك إلى آية قرآنية أو حديث نبوي أو كلام صحابي وتابعي. وكل ذلك لا يشكل حجة عند أثين بلاسيوس وأمثاله لدحض ما بناه في ذهنه من أوهام «فتلك عبارات وأحاديث مختلقة على الرسول وعلى تابعيه. أما الأفكار فهي مستوحاة من القديس فلان والقديسة فلانة»[1].

وهكذا فابن مسرة ليس إلا مردداً لآراء أمباذ وقليس في نظر أثين بلاسيوس.

ولم يتعد هذا المستشرق في الواقع أن ضخم أكثر من اللازم عبارة وردت عند القفطي في كتابه «تاريخ الحكماء» وعند صاعد بن أحمد الأندلسي في كتاب «طبقات الأمم» يصفان فيها ابن مسرة بأنه كان محباً في فلسفة أمباذ وقليس منشغلاً بدراستها.

وهكذا ينتهي أثين بلاسيوس بعد كثير من الجهد في التعليل والتفسير والتماس أوجه التشابه والترابط بين مختلف النظريات إلى القول بأن نسق ابن مسرة الكلامي كان يراعي تماسكاً محسوساً مع النظريات الرئيسية للأمباذ وقلية المنحولة. لأنه: ينطلق مثلها من التصور الأفلوطيني للواحد، البسيط كل البساطة وغير القابل للإدراك. ويفسر الكون بأنه نتيجة فيض أو انبثاق عن طريق تأثير الجواهر الخمسة. ويفسر العرش الإلهي كرمز للمادة الأولى المشتركة بين جميع الكائنات، روحية كانت أو مادية، وأنها أصل الكون والقائمة على حفظه. وإضافة إلى ذلك ينفي عن الله علم الجزئيات أو الكائنات الفيضية المنبثقة، لأن هذا العلم هو الصفة الجوهرية للعقل.

أما عملياً فقد كان ابن مسرة يعلّم مذهباً زهدياً يقوم على التطهير من كل ما هو جسمي للوصول إلى علم غيبي روحي مطلق. وكان أيضاً ينفي وجود الثواب والعقاب البدنيين[2].

وإذن فحسب هذا التحليل يوجد في فكر ابن مسرة عنصر أفلوطيني مختلط مع عناصر إسلامية، إما اعتزالية كالقول بحرية الإنسان وقدرته. أو شيعية مثل إمكانية

(1) أثين بلاسيوس. ابن مسرة. الترجمة، ص 93.

(2) ابن مسرة ومدرسته، الترجمة ص 98.

اكتساب النبوة أو صوفية مثل المنهج العملي لتحقيق طهارة النفس.

ولكن أهم ما في ذلك كله في رأي الراهب الإسباني أثين بلاسيوس. هو أن هذه الأمور لم تكن إلا مظاهر إسلامية كان ابن مسرة يدافع من تحتها عن النسق الأفلوطيني للأمباذ وقلية المنحولة، وينشرها في إسبانيا الإسلامية.

فمن هو ابن مسرة هذا الذي يدور حوله هذا النقاش؟ وما هو موقعه من الامتداد الصوفي العرفاني في أرض الأندلس؟ وكيف تقدمه لنا المصادر العربية الأصيلة؟ ذلك ما سنحاول الإجابة عليه فيما يأتي معتمدين بالأساس على الأصول الأولى المترجمة له، ومستأنسين أحياناً بما قيل عنه في كتابات المحدثين.

فقيه نحرير أم ماكر رابض للفتنة

ولد أبو عبد الله محمد بن عبد الله بن مسرة الجبلي سنة 269 للهجرة في آخر خلافة الأمير محمد بن عبد الرحمن. ثم شب وطلب العلم بنباهة ونجابة نادرتين. وكان قد أوتي «من عذوبة الكلام ومتانة الحجاج والغوص عن دقيق المعاني في ضروب العلم ما يستلب به القلوب»[1] ولم يكتف ابن مسرة - كسائر الحذاق من معاصريه - بما يتواجد في بيئته الأندلسية، فقام بالرحلات وجاب الأقطار - ومنها القيروان حيث لاحظه الخشني في حلقة علمية- استكمالاً لمبتغاه من العلم وإرواء لعطشه إلى المعرفة.

وكان لرحلته إلى المشرق، وبالضبط إلى الديار المقدسة، أبلغ الأثر في شخصيته. فقد لامس فيها مواقع الرسالة بقلب كثير التعلق والشغف وكان في سكناه المدينة يتتبع آثار النبي»[2] وقد وقف بالخصوص على بيت زوج الرسول مارية القبطية وقاس مساحته ونقل هيئته إلى خلوته التي أقامها خارج قرطبة!

ويمكن بالتقريب تحديد الفترة التي تمت فيها هذه الرحلة. فالإشارات توحي بأنها كانت في نهاية القرن الثالث الهجري في آخر أيام الأمير عبد الله. وقد دامت قدراً من الزمان لا بأس به. وكانت قد تداخلت العوامل الداعية إليها بين مبتغى علمي وتخوف

(1) ابن حيان، المقتبس، قطعة شالميتيا 5-20 ط. مدريد.

(2) ابن الآبار، التكملة 1-365.

أمني. فالألسن كانت قد بدأت تهمس باتهام ابن مسرة بالزندقة! ولكن حركة ابن مسرة في شكلها التصوفي العرفاني الاعتزالي طرقت أسماع الأندلسيين في بداية القرن الرابع في صدر دولة الخليفة عبد الرحمن الناصر لدين الله. وقد تمت البيعة لهذا سنة 300 هـ.

غير أن ابن مسرة كان قد كون جماعة مخصوصة قبيل رحلته نحو المشرق. ولكنها كانت طائفة تجمع بينها رابطة الزهادة والعبادة، فتنت بما وجدت في ابن مسرة من قدرة على المجاهدة وأخذ بالورع والزهد. ومن هذه الطائفة من صحبه في رحلته المشرقية.

فمحمد بن وهب بن الصيقل، من أهل قرطبة كان قد صحب ابن مسرة ورافقه في طريق الحج ولازمه بعد انصرافه، وكان خيراً فاضلاً مجتهداً[1] ومحمد بن حزم بن بكر التنوخي، ابن المديني كان أيضاً قد صحب ابن مسرة قديماً واختص بمرافقته في طريق الحج، ولازمه أيضاً، وكان من أهل الورع والانقباض[2].

وفي رحلة ابن مسرة إلى المشرق تعمق اتجاه الجماعة نتيجة لتأثر إمامها بشخصيات كثيرة لا ندري أعيانها كلها، ومنها من الذين نعرف: الصوفي أبو سعيد ابن الأعرابي. ولكن الظاهر أن بعضها كان صوفياً وأكثرها كان اعتزالياً. فابن حيان يقول بصدد هذه النقلة النوعية عند ابن مسرة أنه «لقي هناك من درسه مذهبه فقوي فيه متنه وانبسط باعه فيه»[3].

كان ابن مسرة أيضاً على اطلاع واسع بالفقه الإسلامي، ولم يشذ عن علماء الأندلس في الأخذ بالمذهب المالكي. فقد كان حافظاً لفروع المالكية عاملاً على مقتضاها. ولكن ذلك لن يفيد شيئاً في اطمئنان الكتلة الفقهية المالكية إلى مذهبه. «كان يسرد مسائل مدونة المالكية، عمدة السنة. سرد القرآن»[4] ثم إنه كان لا يقف عند حد السرد والتفهم لمسائل المدونة. بل كان يبدع وينشىء بناء على أسسها «يشققها بالاجتلاب بأوضح برهان حتى يخرج فيها أجزاء مختصرة حسنة»[5].

ومع أن ابن مسرة كان قد استفز مشاعر فقهاء وقته واستدعى إنكارهم لما بذهم به في طريق المجاهدات والورع والترفع عن الحظوظ الشخصية، فإن هؤلاء لم يكن لهم

---

(1) م. س 1-362.
(2) م. س 1-365.
(3) ابن حيان، المقتبس 5-20.
(4) ابن حيان، المقتبس 5-21.
(5) م. س.

بد من النزول إلى الاعتراف بباعه في ميدان التأليف الفقهي. إن تلك الرسائل التي أنجزها في خدمة الفقه المالكي لم تكن محل نظر واعتبار من قبل مشايخيه فقط بل أيضاً من قبل مخالفيه.

ولم يكن ذلك من طرف بعضه المخالفين دون بعض بل حصل شبه إجماع على وجاهة أعماله في الميدان التشريعي. واستمر هذا الإجماع سارياً من أيام ابن مسرة إلى أيام المؤرخ ابن حيان الذي اعترف بذلك بدوره مضطراً مع أنه أميل في كتاباته التاريخية وتحليلاته الحضارية إلى التحامل على المتصوفة. يقول ابن حيان: لم يزل الإجماع من مخالفيه إلى اليوم واقعاً على أنها - أي أجزاء ابن مسرة في الفقه - أفضل وأوجز وأبسط من كل مختصرة صيغت فيها![1].

أما الفتح بن خاقان، وهو الأديب المتمكن فيصف من زاويته، جانباً من شخصية ابن مسرة قائلاً: «كان له تنميق البلاغة وتدقيق لمعانيها وتزويق لأغراضها وتشييد لمبانيها»[2] وعلى الجملة فمرتبة ابن مسرة في التأليف والإبداع الفكري، على اختلاف مواضيع كتبه، لا يمكن إلا أن يطأطأ لها. ويكفيه في ذلك حكماً قول ابن حيان الناقد: ألف الكتب البارعة وبث الرسائل القارعة وصنف المقالات الناكبة!.

وكما كان ابن مسرة مبدعاً في النثر كان أيضاً مساهماً في الشعر. وإن لم يصل هذا اللون من الإنتاج إلى المستوى الذي يبدو أنه وصله في تأليف الكتب. وهذا شيء يستغرب له حقاً من قبل من يتكلم في أسرار النفس ومجالات الروح. فالصوفية الذين يعتبرون أنفسهم أهل أذواق ومواجيد ينجرفون عموماً إلى التعبير عما يختلج بكياناتهم بواسطة الأشعار الرمزية ذات الشفافية العالية، لما ضاقت عليهم ألفاظ التعبير المعتاد لدى عموم الناس.

كتب ابن مسرة إلى أبي بكر اللؤلؤي يستدعيه في يوم مطر وطين:

أَقْبِلْ فَإِنَّ اليَوْمَ يَوْمُ دُجَنٍ ... إِلَى مَكَانٍ كَالضَّمِيرِ المُكْنِي

(1) م. س.

(2) الفتح بن خاقان: مطمح الأنفس ومسرح التأنس ص 58 ط1 قسطنطينية 2-1302.

لَـعَـلَّـنَـا نَـحْـكُـمُ أَدْنَـى فَـنِّ فَأَنْتَ عِنْدَ الطِّين أَمْشى مِنِّي[١]

وروى له الفتح بن خاقان في مطمح الأنفس هذه الأبيات مع شيء من الاختلاف في ألفاظها. قال:

أَقْـبِـلَ فَـإِنَّ الـيَـوْمَ يَـوْمُ دَجَـنِ إِلَـى مَـكَـانٍ كَـالـضَّـمِـيـرِ مُـكْـنـي

لَـنَـا بِـحُـكْـمِ فِـيـهِ أَشْـهَـى فَـنِّ فَـأَنْـتَ فِـي ذَا الـيَـوْمِ أَمْشى مِنِّي[٢]

غير أن ابن مسرة جمع فيما يبدو إلى هذه النباهة العلمية والبراعة الأدبية كثيراً من الحيلة وفنون المغالطة لاستدراج الناس إلى اعتناق أفكاره. فقد تردد عند أكثر من ترجم له هذا الخداع الهادف في شخصيته. فهل كان ذلك هو الواقع في حقيقة الأمر أم كان موقفاً مسبقاً أملته معاداة الأقران وتباين الأهداف لديهم، وانسداد قنوات الحوار بينهم. ثم انجر مع هذا التيار ممثلو السلطة وعوام الناس وتبع في ذلك الخلف السلف؟ ذلك ما سنحاول تلمسه بعد حين عندما نعرض لأهم أفكار ابن مسرة.

أراد ابن حيان أن يصدر ترجمته لابن مسرة بحكم أقل ما يقال فيه أنه ليس من الموضوعية في شيء لأنه يتسلط على وزن نية ابن مسرة في العبادات مع أن ذلك أمر لا يطلع عليه إلا الله. ومن المرجح أن ابن حيان يمثل هنا المنظور الرسمي في هذه القضية. قال: كان مذهب الظنين المرتاب المرائي بالعبادة المنطوي على دخل السريرة محمد بن عبد الله بن مسرة، الرابض للفتنة[3].

ثم يأتي ابن حيان بالخطة الماكرة لابن مسرة في إقامة مذهبه وتتلخص في الأمور الآتية:

1- **في المعاملات**: تشكيك الناس في حِلِّية أموالهم ومكاسبهم.

2- **في العبادات**: الترويج لاختيارات الورع والاحتياط في الأحكام والأخذ بالأولى.

---

(1) أحمد الضبي، بغية الملتمس، 88 ط 1967.

(2) الفتح بن خاقان، مطمح الأنفس، 67 ط مصر 1325.

(3) ابن حيان، المقتبس 5-20.

3- في العلاقات الإجتماعية: العزلة واجتناب المخالطات.

4- في الإقناع بالدعوة: متانة البناء النظري والأخذ بدقيق المعاني ومتشابه النصوص.

5- في أسلوب التبليغ: المغالطة والتغميض.

6- في فئات المناصرين: تقسيمهم إلى مبتلئين وإلى دعاة راسخين.

7- في مضامين الدعوة: السرية التامة إلا للمتقدمين الذين يتقيدون بالعهود والأيمان.

وهكذا «تشدد ابن مسرة في المكاسب وأيأس الناس عن التجاوز»[1] تحقيقاً للبند الأول من الخطة. وهذا أمر ميسور إذا بالإمكان في كل الأزمان - بعد انصرام جيل الصحابة - أن تلاحظ الشبهة في الأموال المتداولة فيبحث عن الحلال الخالص فلا يوجد. فإذا انضاف إلى هذا القنوط من عفو الله والغفلة عن أنه لا يكلف نفساً إلا وسعها ولا يحملها ما لا طاقة لها به، استطاع المتكلم في هذا الإطار أن يستهوي الأفئدة.

وابن مسرة لم يقف هنا وإنما دعا إلى تناول أحكام العبادات من جانبها الأحوط. فإذا كان الحكم الفقهي يدور بين الرخصة والعزيمة، وبين القول الأدنى والقول الأولى، بين صيغة سهلة لا حرج فيها وبين صيغة أخرى متشددة فابن مسرة يرى أنه ينبغي أن يؤخذ في ذلك بالجانب الأقوى.

هذا السلوك المتشدد في العبادات الإسلامية ليس فيه في الواقع ما ينكر مبدأ إذ الأخذ بالعزائم وعدم التراخي في هذا المجال له مشروعيته في أفعال الرسول ﷺ ولكنه إذا اعتمد كخطة جماعية تنكر ما سواها وتسفه عوام الناس فيما يأخذون به حاد ذلك من الصواب إلى الخطأ. وأصعب من هذا كله أن يكون ذلك ادعاء لا واقعاً محققاً.

وابن حيان يجنح إلى هذا وينعت ابن مسرة بأنه «أظهر الزهد وأبدى الورع» وبأنه «توارى في شعب الزهاد» فهو لم يكن ورعاً ولا زاهداً وإنما كان متظاهراً بذلك ومستتراً

(1) ابن حيان، المقتبس 5-20 .

بهذا الوصف أي أن حقيقته كانت تخالف ذلك.

أما الحميدي في «جذوة المقتبس»[1] والضبي في «بغية الملتمس» فقد تشككا معاً في ورع ابن مسرة أيضاً واستعملا نفس العبارة قائلين: كان على طريقة من الزهد والعبادة فسق فيها!.

ولعل الحميدي والضبي لم يكونا مدققين فيما ينقلانه عن ابن مسرة. وكانا متأثرين بنزعة انتقادية لا نقدية. ومن المحتمل أن يكونا قد صحفا هذه العبارة وقلبا معناها. ذلك أن الفتح بن خاقان يستعمل نفس المقولة في الحكم على ابن مسرة ويقول: «كان على طريقة من الزهد والعبادة سبق فيها»[2] وكلمة «سبق» إذا صحفت إلى فسق تقلب هذه الجملة رأساً على عقب.

فبالنسبة للفتح بن خاقان لا يشك في زهد ابن مسرة وورعه. بل كان سباقاً متقدماً راسخ القدم في هذا المضمار. وإن كان هذا لا يمنع ابن خاقان من أن ينتقد ابن مسرة لا من جهة ورعة وزهده، ولكن من جهة إشاراته التي لم تفهم وشطحاته التي توحي بالمروق والإلحاد.

وهكذا فإن ابن مسرة عندما اعتزل قرطبة وآثر العزلة خارجها لم يكن عند البعض إلا مدبراً لأمر خبيث. فقد استوطن ضيعة ببعض قرى قرطبة[3] والظاهر أنها كانت على جبل أو ربوة عالية. وبذلك اشتهرت نسبته حيث قيل فيه «ابن مسرة الجبلي» ولا شك أنه استحق هذا اللقب لأن أمثاله من المتمكنين في العلوم وأساليب البيان كان العرف يقضي بوجودهم في زحام العاصمة يبحثون عن المناصب فلم يكن خروج مثله إلى الجبل إلا شذوذاً تنبغي مقاومته. وهناك حيث انتبذ «كان ينتابه أصحابه ويتكررون عليه ويأخذون عنه فيمكنه توحده بهم من الإذاعة إليهم بما في نفسه بما لا يمكنه إذاعته بالمصر»[4] وقد انفرد ابن حيان باتهام ابن مسرة بأنه يعمل من أجل هدف سياسي مبيت. كان يقصد الإطاحة بالنظام القائم وإشعال الفتنة ثم الاستيلاء على السلطة. وإذا كان كثير من

---

(1) أبو عبد الله الحميدي، جذوة المقتبس، ط. القاهرة.
بتحقيق محمد بن تاويت.

(2) الفتح بن خاقان، مطمح الأنفس 58.

(3) ابن حيان. المقتبس 5–20.

(4) ابن حيان. المقتبس 5–20.

المؤرخين والباحثين تشككوا أو ترددوا في مقولات ابن مسرة ومدى مطابقتها أولاً لمنظور الإسلام الذي يدعي الرجل الرجوع إليه، فإن ابن حيان زاد على تهمة الابتداع والمروق من الدين تهمة الإعداد لغصب السلطة من أهلها. فهو في رأيه «رابض للفتنة» و«طامع في تفريق كلمة أهل الأندلس»[1].

تصوف في التربية واعتزال في العقيدة

كان سائر المترجمين لابن مسرة قد عابوا عليه شذوذه وابتداعه في دين الإسلام.

فماذا كان يلقن ابن مسرة لأتباعه يا ترى؟

للأسف عدمنا الكتب الأصيلة في هذا المذهب. فلم يحفظ التاريخ لنا كلامه تاماً متناسقاً للحكم عليه أو التأمل فيه. وتناقلت المصادر أن له عدة تآليف المشهور منها كتاب «التبصرة» وكتاب «الحروف». ولكن مضامينها التي وصلتنا عن نسخة بمكتبة تشتربتي دبلن، فيها فعلاً نفس فلسفي صوفي ولكنها لا ترتقي إلى مستوى مذهب كامل. ولكن الذي يقع حوله الإجماع أنه كان يذيع فكراً صوفياً متحرراً من الرتابة المعتادة في كلام فقهاء الأندلس «كان له تدقيق في غوامض إشارات الصوفية وتواليف في المعاني»[2] وكان يميل إلى تأويل النصوص على غير ظاهرها. ويذهب إلى القول برمزيتها وإشاريتها. وكان يدفع بأتباعه إلى تربية صوفية تتجاوز تهذيب الأخلاق وصقل الأرواح إلى الكلام في الغيوب والمكنونات.

ولكن الذي أثار الفتنة ضده فيما يبدو لنا، ليس هو منحاه الزهدي التصوفي. فذلك تيار وجد قبله وبعده لدى بعض العباد في الأندلس، وإنما كان سبب ذلك تطرفه في تناول قضايا العقيدة الإسلامية. فلم يكن مقتصراً على مسلمات أهل الجماعة في الاعتقاد وإنما كان متأثراً بالاعتزال إلى حد كبير!.

نعم إن مدرسة ابن مسرة، رغم كونها صوفية في التربية، كانت أيضاً اعتزالية في العقيدة. وإذا كان الصوفية عموماً لا يحيدون عما يسلم به كافة أهل السنة في أمور

---

(1) م، س.

(2) الضبي، بغية المقتبس، 88 والحميدي، جلوة المقتبس 58.

الألوهية والرسالة وما يلحق بها فإن ابن مسرة خالف منهج التصوف عقيدة كما اشتهر على أيدي الحسن البصري ونظرائه وأقحم نفسه وأتباعه في مسالك نظرية وعرة.

وهكذا قال ابن مسرة بإنفاذ الوعد والوعيد وضعَّف أحاديث الشفاعة وباعد عن التجاوز والرحمة[1].

ومن الاحتمال الوارد فيما يخص ابن مسرة، ومن خلال الأمارات المتفرقة في المصادر والأحداث الظرفية التي تزامن معها أنه كان متكلماً معتزلياً أولاً، ثم تشربت نفسه بتوجيهات المتصوفة ثانياً. ثم انسل جزئياً من ذلك الجو ليعود ثالثاً فيلسوفاً متكلماً على طرق أهل الاعتزال. فهو قد اطلع عند أبيه وبعض المعتزلة القلائل بقرطبة على هذا النمط من التفكير - نمط المعتزلة - وقد استهواه فيما يظهر واعتنقه حتى اتهم بالزندقة. ثم عندما سافر إلى المشرق مضطراً خالط بمكة، والمشرق عموماً، عباداً صوفية فخفت فيه منطق العقل لصالح مواجيد القلب. وعاد إلى الأندلس صوفياً أكثر منه متكلماً ثم طال عليه الأمد وتحجرت أحاسيسه فعاودته عقلانية المتكلمين. طبع متأصل لم يمحه تطبع مكتسب.

وابن الفرضي يشعرنا بهذه التحولات خصوصاً منها إظهار ابن مسرة للزهد بعد رجوعه إلى الأندلس من الرحلة كأن لم يعرف فيه ذلك من قبل «فقد انصرف إلى الأندلس فأظهر نسكاً وورعاً. واغتر الناس بظاهره فاختلفوا إليه وسمعوا منه. ثم ظهر الناس على سوء معتقده[2]»

وإذا صحت هذه الرؤية، وصحت تهمة المترجمين له: ابن الفرضي، وابن حيان ومن سار على دربهما، فابن مسرة داع معتزلي أكثر منه مرب صوفي.

والاعتزال لا يقابل بالترحيب عموماً بأرض الأندلس. فالأندلس تربة معقمة ضد تسرب أي فكر طائفي...

تحفظ بخصوص الكلام

في الغرب الإسلامي كانت العلوم الكلامية النظرية غريبة نسبياً إذا ما قورن تعاطيها

(1) ابن حيان. المقتبس ص 5-21.

(2) ابن الفرضي، الترجمة 1204 (من ط. مصر 1966).

بالاشتغال الواسع بالفقه والقراءات والحديث. وكان ينظر إليها شزراً أحياناً.

وقد اكتسبت مع ذلك الدعوة الاعتزالية بعضاً من الأنصار بالأندلس. كما وجدت النظريات الأشعرية موقعاً لها بالأرض الإيبرية.

ويذكر أن الخليفة الحكم الثاني الملقب بالمستنصر أباح بلاطه لبعض المعتزلة ذوي الآراء المنحرفة المغالية في تحكيم العقل في مسائل الشرع والعقيدة. وكان ذلك في إطار تفتحه العام على العلوم النظرية، رياضية وفلكية وكلامية. ومن أولئك الذين كانوا يحضرون مجالسه الاعتزالي أحمد بن عبد الوهاب بن صلا الله القرطبي[1].

وكان أبو بكر محمد بن وهب المعروف بالقبري من العلماء الزهاد الفضلاء بقرطبة. وقد استفاد كثيراً في رحلته من صحبة أبي محمد بن أبي زيد القيرواني. وابن أبي زيد القيرواني، صاحب الرسالة الشهيرة في الفقه، من أفذاذ المتكلمين المغاربة في القرن الرابع. ولذلك غلب على تلميذه القبري الكلام والجدل لنصرة مذهب أهل السنة وألف في ذلك التواليف الكثيرة.

ولكنه لغربة علم الكلام بالأندلس، كان مشبوهاً عند كثير من الفقهاء بقرطبة ممن لم تكن له مشاركة في البحوث النظرية. ويحكي القاضي عياض في «ترتيب المدارك» أن ابن وهب القبري دخل في نزاع وخصام مع الفقهاء المحدثين الأندلسيين كابن عون الله وأبي عمر الطلمنكي. وممن كان يناصره في آرائه ابن ذكوان والإمام الأصيلي. وجرت بينه وبينهم قصص ومجاوبات في مسألة الكرامات. فإن ابن وهب القبري كان يذهب فيها مذهب شيخه أبي محمد ابن أبي زيد في إنكار الغلو فيها.

وكان أولئك يجوزونها ويسعون في رواية أشياء كثيرة منها. وكان يثبت نبوءة النساء ويقول بصحة نبوءة مريم وبإحالة بقاء الخضر عليه السلام أبد الآبدين[2].

وقد تدخل المنصور بن أبي عامر لإسكات هذه الضجة المتفشية، وعمل على تفريق الجماعتين وإبعادهما عن قرطبة إلى عدوة المغرب. وهناك قضى هؤلاء الفرقاء ردحاً من الزمان قبل أن يسمح لهم بالعودة. وقد عاد ابن وهب القبري فعلاً إلى قرطبة، ممسكاً

(1) و (2) آنجل بالانثيا، تاريخ الفكر الأندلسي ص 11، ترجمة حسين مؤنس.

لسانه ومعرضاً عن الخوض في تلك المواضيع، وبقرطبة توفي سنة 406هـ.

ومن المنتصرين لأبي الحسن الأشعري بعض الأندلسيين الذي وقفوا على تآليفه وعلى تآليف أبي المعالي الجويني ثم الإمام الغزالي.

ومن الذين عرفتهم الأندلس بإسهاماته الكثيرة في هذا الباب أبو عبد الله بن الإلبيري، محمد بن خلف المتوفي سنة 537 هـ وقد أخذ علم الكلام عن أبي بكر بن الحسن المرادي وأبي جعفر محمد بن حكم بن باق وأبي الحجاج بن موسى الكلبي[1] «وكان متكلماً واقفاً على مذاهب المتكلمين متحققاً برأي أبي الحسن الأشعري»[2] ومن مؤلفاته في العقائد ذكر المؤرخون: الأصول إلى معرفة الله ونبوة الرسول، الانتصار على مذاهب الأئمة الأخيار، البيان عن حقيقة الإيمان والرد على ابن رشد في مسألة الاستواء.

ورغم أن أبا عبد الله الإلبيري كان شغوفاً بأبي المعالي الجويني، ينشد في مدحه:

حُبُّ حَبْرٍ يُكْنَى أَبَا لِلْمَعَالِي	هُوَ دِينِي فَفِيهِ لاَ تَعْذِلُونِي
أَنَا واللهِ مُغْرَمٌ بِهَوَاه	عَلِّلُونِي بِذِكْرِهِ عَلِّلُونِي

مع ذلك فإنه لم يكن تام الموافقة مع تلميذ أبي المعالي، الإمام الغزالي. فقد صنف في تعقب كلامه تأليفاً تحت عنوان: النكت والأمالي في الرد على الغزالي[3].

وفي العدوة المغربية كانت العلوم الكلامية لا تلاقي إلا رواجاً محدوداً. وكان الصوفية المغاربة من المناهضين الصرحاء لوجهة أهل الكلام في البحث عن الحقيقة الإلهية.

وقد كان المغاربة المهتمون بعلم الكلام يأخذون بطرق الاستدلال العقلية المتوسطة كما عرفت عند الأشعرية ولكنهم كانوا يمزجونها أيضاً ببعض الصبغة الصوفية مما يجعلها في النهاية معالجة كلامية معتدلة. ومن الإسهامات الكلامية المغربية الأولى وصلتنا لحسن الحظ عقيدة تظهر هذا المنحى، وهي من إنشاء الشيخ أبي الطيب سعيد

(1) القاضي عياض، ترتيب المدارك 4-674 ويلاحظ أن ابن عون الله وأبو عمر الطلمنكي كانا من الأعمدة التي قامت عليها أكبر مدرسة صوفية أندلسية هي المدرسة العريفية بالمرية.

(2) ابن عبد الملك. الذيل والتكملة. السفر 6-194 بتحقيق إحسان عباس.

(3) م. س.

الصفاقصي. كان قد كتبها لصديقه إسحاق بن إسماعيل أمغار، والد الصالح المشهور أبي عبد الله أمغار سنة 412 هـ. وقد سماها: العقيدة السنية البرهانية، وفيها يقول: عليك بالنظر في تغير المخلوقات فإنهم من أعظم القربات والطاعات. فماذا أفضى بك النظر إلى العالم بحدوثه فأثبت مقام الدليل على حدوثه فلا يجوز على الله تعالى من حقائقه. وتعلم أن الحد للمحدود والعد للمعدود. . . وما كان كذلك فالله تعالى بخلافه. . . ثم تعتقد بأنه - أي الله تعالى - واحد على أربعة أوجه: واحد غير محدود وغير معدود وغير منقسم لا يجوز عليه التحيز والتقسيم[1]، ولكن هذه العقيدة تتضمن أيضاً توجيهاً تربوياً من قبيل ما يؤكد عليه المتصوفة حيث قال عقب هذا الاستدلال بقليل: ثم أوصيك بتقوى الله العظيم وإياك أن تتورع في الظاهر وتترك الباطن فإن عمل الباطن أفضل من عمل الظاهر بعد القدوة. والقدوة هم الصحابة[2].

ومن دلائل إعراض الصوفية المغاربة عن التعمق في علم الكلام ما جاء في ترجمة أبي خزر يخلف بن خزر الأيوبي، من أهل فاس المعاصرين لأبي الحسن علي بن حرزهم. فقد أورد صاحب التشوف عن أحمد بن محمد البكري قال: كنت بفاس أروي الحديث عن أبي عبد الله بن الرمامة وأتفقه على أبي خزر. فرأيت أني قد أخذت عن كل واحد منهما ما يكفيني. فقلت أنظر على أبي عمرو الأصولي علم الكلام فاشتريت كتاب الإرشاد لأبي المعالي وصليت الصبح بالجامع ومررت إلى أبي عمرو. فلقيني شخص طويل في الظلام وعليه ثياب بيض فأخذ بيدي وقال: رد هذا الكتاب إلى صاحبه وعد إلى ما كنت بسبيله فرددت كتاب الإرشاد إلى صاحبه وعدت إلى رواية الحديث عن ابن الرمامة ودرس الفقه على أبي خزر[3].

عن الاعتزال بالغرب الإسلامي

في الجناح الغربي للعالم الإسلامي كان الاعتزال قد وجد بعض أنصاره في القيروان. ولكن كان ينظر إليهم بريبة شديدة بل كان البعض لا يتورع من أن يتهمهم بالكفر وكانوا يقولون في وصفهم في سخرية لاذعة: فلان تمعزل! ولما حدثت الثورة السياسية لأبي يزيد الخارجي على بني عبيد، الذين نشط في عهدهم الباطنية والمعتزلة

(1) و(2) بهجة الناظرين. 97.

(3) التادلي، التشوف، 179 ط 1984 بتحقيق أحمد التوفيق.

بالقيروان هب فقهاء أهل السنة إلى الانضمام إليها لا من أجل أنها دعوة خارجية، ولكن كرهاً وبغضاً في أهل الاعتزال والباطنية جرياً على القاعدة المعمول بها عند الخوارج أنفسهم: «لا حباً في علي، بل بغضاً في معاوية!».

والواقع أنه إذا ذكر المبتدعة من أهل العقائد في الإسلام ينبغي أن تذكر بكل إجلال المقاومة الشريفة المستميتة التي تصدى بها زعماء المذهب المالكي وشيوخ المتصوفة للمد الاعتزالي والشيعي والخارجي في القرن الثاني، بالقيروان بالخصوص، إلى أن عزز كل ذلك الجهاد وصول العقيدة الأشعرية إلى تلك الربوع. وتم ذلك في فترة وجيزة، وفي حياة إمامها أبي الحسن الأشعري.

ويبقى على الباحث أن يتساءل أحياناً عن سبب انتشار التعاليم الأشعرية في العقيدة في الحاضرة الأولى للغرب الإسلامي، القيروان، بسرعة كبيرة كما وقع ذلك أيضاً بالنسبة لمذهب مالك في الفقه. وكل ذلك والإمامان على قيد الحياة: مالك وأبو الحسن الأشعري.

ولعل القاسم المشترك بين الدعوتين، بجانب عوامل أخرى، الاستعمال المتوسط الرزين للملكة العقلية: في الفروع العملية بالنسبة للمذهب المالكي، وفي الأصول التوحيدية بالنسبة للعقيدة الأشعرية، وهذا أقوى في نظرنا مما يزعمه البعض من أن ذلك التلاقي مرده إلى كون الأشعري كان مالكياً. وقد تظافرت النظرية الأشعرية مع المذهب المالكي بشكل ذكي حتى إنهما أضحتا السمتين المميزتين للشخص المغربي. وهكذا لا يكاد يعثر الباحث على مالكي غير أشعري.

فهل يعني هذا فشلاً واضحاً للتصوف في المغرب على اعتبار أن الصوفية مغايرون لأهل الكلام. الواقع أن من المفارقات الملفتة للإنتباه أن المغاربة وإن كانوا مالكية أشاعرة فإن المغرب في نفس الوقت أرض خصبة كثرت فيها الممارسات الصوفية. وما ذلك إلا لأن الأشاعرة وإن كانوا كلاميين، فهم أوسط أهل الكلام وأقدرهم على تحجيم دور العقل. وبالتالي هم أقرب من غيرهم للمتصوفة. وقد مر بنا كيف أن المتصوفة وإن كانوا رواد منهج خاص وأصيل في المعرفة، فقد انتهوا إلى معانقة الأشعرية والانتصار لها. وقد لاحظ بحق الدكتور أحمد بكير محمود[1] أن المالكية المغاربة الذين تصوفوا أو اشتغلوا

---

(1) في مقدمة تحقيقه لكتاب ترتيب المدارك للقاضي عياض.

بالفلسفة لم يشذوا عن التوجه السني. فلا يكاد يوجد مالكي متصوف أشعري يشيع أقوالاً في الحلول ووحدة الوجود وما شابه هذا من الشطحات. فكانت العقيدة الأشعرية والفقه المالكي يحولان دون زيغ المتصوف إلى الإفراط والتفريط. ومن المعلوم أن ابن عربي الحاتمي، الذي اتهم بحق أو بباطل بنظرية وحدة الوجود لم يكن في عمله مالكياً وإنما كان يميل إلى الظاهرية كما وصفه المترجمون. ومن المعلوم أيضاً أن كبار القائلين بالاتحاد والوحدة من الصوفية المشارقة ومن الإشراقيين ليسوا بمالكية اللهم إلا ما كان من أبي بكر الشبلي مع مراعاة الخلاف الذي حصل بشأنه في هذه النقطة.

وقد استمر هذا الإنسجام بين الفقه المالكي والتصوف والعقيدة الأشعرية قروناً طويلة. ولم تزده حركة الموحدين المتحررة من قيد المذهب المالكي إلا تماسكاً ورسوخاً. فقد كانت خليطاً من الأشعرية ومن التصوف ومن الميل نحو الشافعية والظاهرية.

وإلى حين زمان الفقيه عبد الواحد بن عاشر، وبعده بكثير إلى حدود وصول رد الفعل «السلفي الوهابي» إلى المغرب كان نظمه صادقاً بنسبة كبيرة على المغاربة إذ يقول:

فـي عـقـد الأشـعـري وفـقـه مـالـك ... وفـي طـريـقـة الـجـنـيـد الـسـالـك

أما الاعتزال فهو وإن كان قد استقطب بعض الأنصار، فهو لم يستطع أن يكوّن بالغرب الإسلامي كتلة متآلفة مناضلة من أجل نشره. فقد دان به بعض الآحاد وكانوا عرضة للنقد والرد الدائم. ثم إنه يبدو لنا أن اعتناق الاعتزال لم يتم في المغرب والأندلس بشكل يشمل كل مبادئه. فلم يقتنع المتعاطفون بالاعتزال مع كل نظرياته كبيرها وصغيرها وإنما استهوتهم بعض مقولاته وتوقفوا بالنسبة للبعض الآخر. فكان اعتزالهم جزئياً مبتوراً. وإلى حدود أواسط القرن السادس كان الأندلسيون لا زالوا لم يطلعوا بعد على كل النظريات الاعتزالية خصوصاً في تطبيقاتها على النص القرآني.

والمؤرخون يذكرون أن أول من أدخل كتاب التفسير «الكشاف عن حقائق التنزيل» لجار الله الزمخشري إلى الأندلس هو أبو العباس أحمد بن رأس غنمة[1] عقب رحلته المشرقية التي كانت سنة 595 هـ. وقد نعى فقهاء آخرون عليه قدومه بهذا التأليف نظراً

(1) ابن عبد الملك، الذيل والتكملة. ترجمة. 12 س 1.

لما تضمنه من المذهب الاعتزالي. وكان أحدهم وهو أبو الحسين محمد بن محمد بن زرقون يقول: قد كانت الأندلس منزهة عن هذا وأشباهه. ولم يزل أهلها على مرور الأيام أغنياء عن النظر في مثله. وإن في غيره من مصنفات أهل السنة في التفسير غنية عنه[1].

عن الإعتزال بالأندلس

منذ دخول الإسلام إليها - وبيقظة تامة - منع الأمراء الأمويون بالأندلس الفرق المتمردة الشاذة من الانتقال إلى وطنهم، في وقت كانت الخوارج تكتسب بعض التأييد لدى البرابر بالمغرب، وكانت الشيعة تقلق راحة العباسيين، وكان الاعتزال يستهوي كثيراً من الأفئدة بالمشرق[2].

والأندلس قد عرفت في تاريخها صوراً أخرى لشخصية ابن مسرة، من أولئك الذين يذهبون إلى الاعتزال. أو يميلون إلى مذاهب الفلاسفة. وقد تمت محاصرتها كلها. ولكن ابن مسرة كان أعتها وأشدها.

فقد اتبع الآراء الاعتزالية فقهاء منهم خليل بن عبد الملك المعروف بخليل الغفلة الذي أحرق الفقهاء المالكية كتبه عند موته. لأنه كان «يعلن بالاستطاعة»[3] أي يقول بالقدر ولا يتستر. وتكلم بالاعتزال أيضاً تلميذه أبو بكر يحيى ابن السمينة، الذي سار على نفس الآراء معتمداً على التفسير المنسوب إلى الحسن بن أبي الحسن البغدادي المعتزلي. وكان قد أخذه عن شيخه خليل بن عبد الملك[4]. وروج للآراء الاعتزالية بالأندلس أبو جعفر أحمد بن محمد بن هارون البغدادي[5] الذي أدخل بعض كتب أديب المعتزلة: الجاحظ. وهي كتب لا تخلو من أفكار تخالف ما تواطأ عليه أهل السنة. وكان قد أخذها عنه مباشرة بالمشرق. ولا يبعد أن يكون التلميذ الأندلسي الآخر للجاحظ، فرج بن سلام القرطبي، قد تأثر بالاعتزال أيضاً وعمل على إذاعته بالأندلس من خلال الأدبيات التي كان يشتهر بها[6].

---

(1) م. س.

(2) انظر مبحث بين التصوف والإعتزال، من هذه الدراسة.

(3) ابن الفرضي، تاريخ علماء الأندلس، الترجمة 419 ط. مصر. وبها محاورة محدث الأندلس بقي بن مخلد له في أمور العقيدة.

(4) ابن الفرضي. الترجمة 1580.

(5) ابن الفرضي، الترجمة 201.

(6) ابن الفرضي، الترجمة 1037.

ومن الأندلسيين المتعاطفين مع الفكر الاعتزالي، بعد ابن مسرة، فقيه قرطبة وقاضيها منذر بن سعيد البلوطي، الذي جال بالمشرق وروى عن الأعلام. وكان «بصيراً بالجدل، منحرفاً إلى مذهب أهل الكلام لهجاً بالاحتجاج وكان ينحل في اعتقاده أشياء، الله مجازيه بها ومحاسبه عنها»[1].

والغالب على الظن أن يكون من ضمن من تأثر بهم ابن مسرة في رحلته إلى المشرق شيوخ الاعتزال حيث «لقي هناك من درسه مذهبه فقوي فيه متنه وانبسط باعه فيه»[2] ولكن ابن مسرة قبل أن يرتحل إلى المشرق كانت بيئته الصغيرة تفوح منها رائحة الاعتزال. فقد وُصِف أبوه عبد الله بن مسرة أيضاً بأنه كان قدريا[3]. يرى أن الإنسان خالق لأفعاله حر في اختياره. وقد كان هذا الأب بدوره قد أقام بالبصرة مدة وأخذ عن كبار النظار بها، وهي يومئذ موطن كثير من النحل والاجتهادات الفكرية العقائدية.

وقد رجع عبد الله بن مسرة إلى الأندلس. ولكنه كان متحفظاً في تلقين الاعتزال لجميع من يخالطه. معتبراً فيما يبدو بالامتحان العسير الذي تعرض له خليل الغفلة السابق الذكر. ثم سارع إلى مغادرة الأندلس نهائياً ليستقر في مكة المكرمة لأسباب إجتماعية غير واضحة[4]. وكان عمر ابنه محمد يومئذ سبع عشرة سنة.

وإذا وقفنا عندما نقل إلينا من مبادىء ابن مسرة نتصور فظاعة الحدث في الأندلس وهول الفتنة بها. فالقول بإنفاذ الوعد والوعيد من صميم عقيدة المعتزلة. يقتضي في رأيهم أنه يجب على الله أن يفي بوعده فيثيب الطائع كما يجب عليه أن يعذب العاصي. فليس الوعد والوعيد متعلقين بالمشيئة. بل الذات الإلهية تتحول هنا إلى قوة تنفذ حتماً ما التزمت به! فليس من الجائز في نظر المعتزلة أن لا يقبل الله عمل الطائع أو أن يعذبه. كما أنه ليس من المستساغ -في نظرهم دائماً - أن يثاب الجاني المذنب.

ولكن عقيدة أهل السنة تتسم بالمرونة في خصوص مثل هذه المبادىء. فالوعد والوعيد قائمان. ولكنهما مرتبطان بمشيئة الله. يعذب من يشاء ويغفر لمن يشاء على حد قول شاعرهم:

---

(1) ابن الفرضي الترجمة 1454.

(2) ابن حيان، المقتبس 5-20.

(3) ابن الفرضي، الترجمة 625.

(4) قيل بأنه غادر الأندلس بعد أن أثقلت كاهله الديون.

لَوْ رَحِمَ العَاصي وَعَذَّبَ المُطِيعْ أَوْ رَحِمَ الكُلَّ وَعَذَّبَ الجَمِيعْ

لَكَانَ كُلُّ ذَاكَ مُمْكِناً وفِعْلُهُ فِي كُلِّ ذَاكَ حَسَناً

إن القول بإنفاذ الوعد والوعيد ضرورة عند المعتزلة يتعارض مع أمور أخرى كان من الواجب عليهم أن يبحثوا عن مخرج لها، خصوصاً وأن المعتزلة هم المستخدمون للعقل «الكارتيزي» على الإطلاق، يحتاجون إلى نفي كل تناقض أو اضطراب في أنساقهم. ومن ذلك أن الأخبار النبوية وكذا الإشارات القرآنية الواردة في موضوع الشفاعة ينبغي أن تلغى أو أن تؤول بما يترك لبنائهم الفكري شيئاً من الاستقامة.

والشفاعة ترجع في الإسلام في جوهرها إلى إمكانية تخليص النبي -من يشفع عند الله بإذنه- للمذنب العاصي من العذاب الذي كان يستحقه. وإذا صح هذا فلا معنى إذن لإنفاذ الوعد والوعيد. ويبدو أن عكس هذا هو ما آل إليه ابن مسرة في تعاليمه «فقد ضعَّف أحاديث الشفاعة وباعد عن التجاوز والرحمة» واتهم بالتالي بأنه «يقدح في السنة» ولنا أن نتصور الباقي. لنا أن نفترض مثل هذا التعنت في فهم العقائد الإسلامية الأخرى كما انجر إليها ابن مسرة، تأثراً بأهل الاعتزال في موضوع ذات البارىء وصفاته واكتساب العبد لأفعاله وغير ذلك. وقد اتهم ابن حزم فعلاً ابن مسرة بأنه يقول بالقدر. أي أنه يرى أن الإنسان كامل الحرية في إنشاء أفعاله وأنه لا معنى للقضاء والقدر عنده.

ومسألة القضاء والقدر كانت دائماً من أعوص المسائل الاعتقادية في دين الإسلام. لأنه - كما يقول ابن رشد - إذا فرضنا أن الإنسان موجد لأفعاله وخالق لها وجب أن تكون هناك أفعال لا تجري على مشيئة الله ولا اختياره. فيكون هناك خالق غير الله. ولكن المسلمين أجمعوا على أنه لا خالق إلا الله تعالى. وإذا فرضنا الإنسان غير مكتسب لأفعاله وجب أن يكون مجبوراً عليها محكوماً بما قدر عليه. ويظهر أن ابن مسرة - كسائر المعتزلة - كان يميل إلى الرأي الأول، وقد كان في الجنوح إلى القول به تطرف غير مقبول وإبطال لنصوص كثيرة واردة في الشرع.

وكان ابن مسرة يقول: إن علم الله وقدرته صفتان محدثتان -[1] جرياً على قاعدة

---

(1) إحسان عباس، تاريخ الأدب الأندلسي، 33 ط 4، بيروت.

المعتزلة في أن الصفات الإلهية مخلوقة – وأن لله تعالى علمين بمخلوقاته أحدهما مجمل والثاني مفصل. فأما المجمل فهو قديم كعلمه سبحانه بأنه سيكون في الناس مؤمنون وكفار. وأما العلم المفصل الذي يتعلق بإيمان فلان وكفر فلان فإن الله لا يطلع عليه إلا بعد كونه! أي أن الله يعلم مسبقاً علماً إجمالياً ولا يعلم التفاصيل إلا بعد حدوثها!.

وقد تزاوج هذا التيار المعتزلي عند ابن مسرة مع نفحة صوفية فقدت براءتها وتلونت بالابتداع عنده. فحملة العرش الثمانية الواردين في الآية القرآنية، ليسوا ملائكة وإنما يتعاون بعض الملائكة منهم في الحمل مع بعض الأنبياء الأصفياء. كان ابن مسرة يرى فيما نقله عنه ابن عربي أن الحملة ثمانية فيهم بعض البشر، ولهم اختصاصات متعددة. وبمجموع مهامهم يحمل العرش. بل يقوم أمر الدنيا. «الحملة ثمانية: إسرافيل وآدم، وجبريل ومحمد، وميكائيل وإبراهيم، ورضوان ومالك، فإسرافيل وآدم للصور، وجبريل ومحمد للأرواح، وميكائيل وإبراهيم للأرزاق، ومالك ورضوان للوعد والوعيد. واتسق الخلق وانتظم الأمر الحق»[1]. وربما فهم من آراء ابن مسرة وميولات أصحابه أن هناك مادة روحانية تشترك فيها جميع الكائنات باستثناء الذات الإلهية التي أفاضت هذه الروحانية أولاً، وقد رأى في هذه الفكرة الباحثون المحدثون ارتباطاً بين مذهب ابن مسرة ومذهب أفلوطين وآراء منسوبة لأمباذ وقليس. ويبدو لنا أن في ذلك شيئاً من المجازفة في الحكم فليس كل تشابه في الفكر قاض بوجود صلة حقيقية بين الشبيه والمشبه به. ولا نعلم في المصادر أن ابن مسرة انتسب صراحة إلى أحد الحكماء القدماء بل الذي ظهر عليه هو كثرة التعلق بنبي الإسلام واتباع آثاره.

على هذه الأفكار ومثيلاتها يتنزل عموماً الوصف التقريعي الذي لم يتورع المهتمون بإلصاقه بابن مسرة. فالفتح بن خاقان يقول «وجدت له مقالات ردية، واستنباطات مردية نسب بها إليه زهق، وظهر له فيها مزحل عن الرشد ومزهق».[2] والحميدي يستنكر آراءه متحفظاً في نسبتها إليه ويقول: «نسبت إليه مقالات نعوذ بالله منها، والله أعلم به».[3] ونسج الضبي على منوال الحميدي ولم يضف شيئاً.

---

(1) ابن عربي، العبادلة، ص 119 ط . القاهرة 1969.

(2) الفتح بن خاقان، مطمح الأنفس 58.

(3) الحميدي، جذوة المقتبس 58.

ومن مجمل ذلك يتبين أن الأندلسيين قاوموا مذهب ابن مسرة ورفضوه عموماً باستثناء من رسخت دعوته في فؤاده، وكما يقول الدكتور إحسان عباس: إذا استثنينا المذهب الظاهري الذي نادى به ابن حزم لم نجد مذهباً آخر لقي من مقاومة الأندلسيين ما لقيه مذهب ابن مسرة. غير أن سبب العداء للمذهبين مختلف في نظرنا. فمذهب ابن حزم عودي لمخالفته الجماعة في الفروع ومذهب ابن مسرة حورب لمخالفته إياها في الأصول، ولابن الفرضي تعبير يوحي بأن لابن مسرة ميلاً إلى عدم التقليد. فسبب معاداته «خروجه عن العلوم المعلومة بأرض الأندلس الجارية على مذهب التقليد والتسليم»[1].

ولكن الأفكار المسرية لم تتوقف عن التوالد بموت ابن مسرة نفسه. فقد استرسل أتباعه في إشاعة ما يماثلها أو ما هو أدهى منها وأمر.

الأتباع ومقالاتهم الشنيعة

من الآراء التي زادت في تشكك الناس في أمر المسريين، ما كان يهذي به إمامهم - بعد ابن مسرة -: إسماعيل بن عبد الله الرعيني. الذي أحدث في مذهبهم عقائد أقرب ما تكون إلى مذهب الباطنية. وهي آراء لم تقلق راحة أهل السنة والفقهاء فقط، وإنما زعزعت ثقة المسريين أنفسهم في طريقتهم وما آلت إليه.

كان إسماعيل هذا، رغم اجتهاده في العبادة واتصافه بالزهد المتين، يرى أن الأجساد لا تبعث أبداً وإنما تبعث الأرواح. وكان يقول: إن الإنسان حين يموت تقوم قيامته وتلقى روحه الحساب وينال جزاءه إما الجنة وإما النار. ومن ثم كان يذهب إلى أن العالم المادي لا يفنى أبداً. فكأنه لا يؤمن باليوم الآخر[2]. وطبيعي أن تثور مشاعر الناس أمام تحليل من هذا النوع، يصيب العقائد الإسلامية في عمقها ويضرب بها عرض الحائط. وقد ذهب البعض إلى حد تكفيره.

ومن الاحتمال القائم في شأن إسماعيل الرعيني هذا أن يكون قد حصل له خلط بين مذاهب المتصوفة في التلميح والإشارة وبين أفكار الباطنية في العقائد الذين يذهب المتطرفون منهم إلى إنكار البعث وإبطال الشرع.

---

(1) ابن الفرضي، الترجمة 1204.

(2) إحسان عباس، تاريخ الأدب الأندلسي، 37.

ورغم أنه كان ينتسب في مجمل أفكاره إلى ابن مسرة فإن أستاذه هذا لم يتعد فيما يبدو - في أرائه إلى هذا الحد من الشذوذ. ومما يؤكد حدوث تأثير فكر آخر في إسماعيل الرعيني شهادة ابن حزم الذي أدرك زمانه واطلع على كتبه وقال: ليس في كتب ابن مسرة، لعمري دليل على هذا القول[1]. فقد قارن ابن حزم، وهو من هو في النقد والتمحيص، بين كتب الرعيني وكتب ابن مسرة، ووجد أنها لا تتطابق تماماً فيما بينها وإن كان ابن حزم لا يسلم لابن مسرة نفسه كل مقولاته.

ومما يستأنس به في فهم أمر الرعيني هذا، وأنه لم يكن على انسجام مع ما كان يذهب إليه إمام طريقته، وأنه ربما تنسم نسيماً باطنياً، أنه كان عند بعض مريديه إماماً تجب طاعته وتؤدى إليه زكاة الأموال وأنه كان يرى أقاليم المسلمين دار كفر تباح أموالها ودماؤها. وكان يفتي بجواز نكاح المتعة[2].

هذا ما ينسبه إليه ابن حزم. فإن صح هذا وخلا من تحامله الجائر على الرعيني فليس من المستبعد أن تكون قد أصابته تأثيرات التشيع.

وهكذا تعاون مع ابن مسرة في نشر آرائه أتباعه المخلصون، في حياته وبعد وفاته. ولم يكونوا فقط من العوام السذج، بل دخل معه «رجال من ذوي الفهم والوجاهة»[3] وتحول الراسخون منهم إلى «دعاة أئمة (266)»[4].

ويظهر أن الدعوة اكتسحت جموعاً لا يستهان بها. ومن الراجح أن نجاحها تواتر بالخصوص بعد وفاة ابن مسرة. فقد كانت جماعة منظمة ترجع في تنفيذ تعاليمها إلى إمام مختار. وكانت تعمل على نشر كتبها، الحاملة لمبادئها، وتذيعها في الأوساط.

فقد كان مثلاً طريف مولى الوزير أحمد بن محمد بن حدير، من أهل قرطبة، من أهل الزهد والخير، أخذ كتب ابن مسرة ولم يلقه[5]. وقد كان مولاه أحمد يميل أيضاً إلى شيء من الاعتزال. وكان يقول: إن الله عاقل[6].

---

(1) م. س.

(2) م، س. 38.

(3) و (4) ابن حيان، المقتبس، 5-21.

(5) ابن الأبار التكملة 1-346.

(6) إحسان عباس، تاريخ الأدب الأندلسي، 29 ط4 بيروت.

ومن الذين نسب إليه اعتناق مذهب ابن مسرة، أو اتهمهم الناس به وارتابوا في أمرهم يذكر من أهل قرطبة رشيد بن فتح الدجاج، من ذوي الاعتناء الشديد بعلم الحديث، رغم بخله على الطلبة بالسماع منه والرواية عنه[1]. ومن أهل شذونة أبان بن عثمان «الذي كان نحوياً لغوياً لطيف النظر جيد الاستنباط»[2] وقد أدركته الوفاة سنة 377 هـ.

وقد شاع في هذه العقود من النصف الثاني للقرن الرابع انتحال مذهب ابن مسرة من طرف عالم قرطبي بارز يتصل نسباً بالأسرة الأموية الحاكمة هو: عبد العزيز بن حكم. وقد كان مهتماً باللغويات والأدبيات، ميالاً إلى الخوض في الكلام والنظر. وقد عبر ابن الفرضي عند الترجمة له بتعبير فهم منه أثين بلاسيوس أنه استغل نسبه إلى العائلة المالكة فتفادى المتابعات التي كانت تتوجه على المسريين في هذه الأزمان. وهو قوله: «وشهر بانتحال مذهب ابن مسرة فغض ذلك منه»[3] والواقع أن ابن الفرضي قصد من ذلك الوصف أن عبد العزيز بن حكم رغم تمكنه من العلوم التي كان يشتغل بها لم يتوصل إلى حد أن يطمئن الناس تماماً إلى علمه وتكوينه بل خدش الناس في أفضليته بسبب انتمائه المعلن إلى ابن مسرة. ومما يقوي هذا التأويل أن عبد العزيز بن حكم لم يكن الوحيد الذي شهر مسريته ونجا من الزجر المتوقع.

فقد كان أيضاً في أهل قرطبة محمد بن مفرج المعافري يعتقد مذهب ابن مسرة ويدعو إليه[4]. وكان محمد بن أحمد ابن الإمام الخولاني مشهوراً باعتقاد ذلك المذهب ولا يتستر[5] بل إن أبا عبد الله بن خير القيسي رام أن يوثق انتماءه للمذهب المسري بالإشهاد على ذلك! «فقد ذكر أبو المغيرة ابن بتري قال: أتاني أبو عبد الله بن خير وأشهدني أنه معتقد لشيء من مذهب ابن مسرة. والله يجازيه بنيته[6]» وكأنه يقصد ادخار هذه الشهادة ليوم القيامة، يوم يقوم الأشهاد. كل ذلك جزماً بأحقية ذلك المعتقد المسري وقطعاً بصوابه!.

ولكن جماعة ابن مسرة عاشت مقاطعة في حياته ومضطهدة بعد مماته. كانت

---

(1) ابن الفرضي، تاريخ علماء الأندلس. الترجمة 439.
(2) ابن الفرضي، الترجمة 54.
(3) ابن الفرضي، الترجمة 836.
(4) ابن الفرضي، الترجمة 1331.
(5) ابن الفرضي، الترجمة 1361.
(6) ابن الفرضي، الترجمة 1366.

الشكوك تساور الناس حولها على عهد مؤسسها. ولكن يبدو أن أسباباً حالت دون محاكمتها واستئصالها في حياته. فهل تعاطفت معها شخصيات رسمية؟ أو كانت آراءه معتدلة في اعتزاليتها ثم تشددت بعده على أيدي أتباعه؟ وهل كانت للنبرة الزهدية الصوفية في حياة ابن مسرة ما يبطىء أولي الأمر في التصدي إليه؟ ثم غاب أو خفت ذلك الطابع الأخلاقي، وجفت الدعوة تماماً حول مبادىء نظرية عقدية أثارت الغضب والسخط من قبل الفقهاء والأمراء؟ كل هذه احتمالات قائمة تكاد تكون متكافئة. نظراً لغياب ما يقطع بثبوت بعضها وإلغاء الآخر. ولكن المعول عليه أن التصدي لدعوة ابن مسرة تم فكرياً وأدبياً في حياة ابن مسرة، وتم سياسياً واشتد بعد وفاته سنة 319 هـ. يوم كانت الجماعة قد دخلت في شكل تنظيم سري طبقي يديره إمام. والمعروف من رؤسائها، في الجيل الثالث: إسماعيل بن عبد الله الرعيني السابق الذكر، والذي تصدع في أيامه أمر هذه الجماعة.

علماء وصوفية يتصدون للمسرية

وقد اضطلع بمهمة الرد على آراء ابن مسرة مجموعة من العلماء. فمن المعاصرين له الذين ألفوا في دحض مزاعمه أحمد بن خالد ابن الحباب[1] (أو ابن الجباب) المتوفي سنة 322 . ولا ندري التاريخ الذي ألف فيه ذلك التأليف الوجيز الذي يصفه ابن الفرضي بأنه «صحيفة». هل كان ذلك قبل رحلة ابن مسرة إلى المشرق أو بعد عودته إلى الأندلس وافتتانه المفرط بأقاويل المعتزلة، وهو الأرجح في نظرنا. ويذكر أن لأبي بكر محمد بن حسن الزبيدي الإشبيلي رداً على ابن مسرة.

ومن أولئك الذين اندهشوا لجرأته في تناول قضايا العقيدة، سارع أبو سعيد أحمد ابن محمد بن زياد المعروف بابن الأعرابي إلى تقويم آرائه في كتاب ألفه لهذا الغرض فيما يبدو[2]. وكان ابن الأعرابي حينئذ صدراً في الشيوخ الصوفية المجاورين بالحرم المكي بعد أن كان تلميذاً مباشراً لأبي القاسم الجنيد. مع ملاحظة أن له فضلاً خاصاً على الأندلسيين في إشباعهم بالفكرة الصوفية كما أسلفنا. ومن خصوم ابن مسرة المشارقة أيضاً الذين تكلفوا عناء الرد على آراءه الشاذة: أحمد بن محمد بن سالم

---

(1) ابن الفرضي، الترجمة 24.

(2) ابن الفرضي الترجمة 1204.

التستري[1]. وهو صوفي ينتسب إلى تستري آخر شهير: سهل بن عبد الله التستري.

ويكفي هذان الصوفيان المناقضان لابن مسرة دليلاً على أن ما كان ينكر عنده ليس هو منحاه الروحي. أو منهجه في تزكية الأخلاق، وإنما شذوذه في الجانب العقدي. ومن المفارقات الغريبة أن ينتسب ابن مسرة في زهده وميله الصوفي إلى أقوام يشاكسونه ويرفضون دعاويه، ويتبرؤون من ابتداعه، فإلى ذي النون المصري يرجع في تكوينه خصمه أحمد بن محمد بن سالم التستري، إذ كان أستاذه سهل بن عبد الله قد أخذ عن ذي النون. وابن الأعرابي ليس إلا نتاجاً صرفاً للمدرسة الجنيدية مثله في ذلك مثل أبي يعقوب النهرجوري. وابن مسرة ينتسب بالضبط في تعاليمه الصوفية إلى ذي النون المصري وأبي يعقوب النهرجوري! فقد كان يطرز مجالسه بأقوالهما. عجباً كيف كان هذا المريد المتمرد يقول بالاستطاعة وإنفاذ الوعد والوعيد، ويحرف التأويل في كثير من القرآن «وكان مع ذلك يدعي التكلم على تصحيح الأعمال، ومحاسبة النفوس على حقيقة الصدق في نحو من كلام ذي النون الأخميمي وأبي يعقوب النهرجوري»[2].

إذن لم يكن الأندلسيون وحدهم الذين انتقدوا مذهب ابن مسرة بل عندما وصلت أصداء دعوته إلى المشرق أثارت هنالك أيضاً بعض الاضطراب. وقد رأينا كيف تجند للرد عليها بواسطة الكتابة من المشارقة أحمد بن محمد بن زياد الأعرابي وأحمد بن محمد بن سالم التستري. وقد استفزت آراء ابن مسرة بالخصوص مشاعر العلماء المطبوعين بالتمسك بالمأثور والتوقف عن إرسال الرأي. ومع ذلك فقد كان من الصعب عليهم أن ينسبوها إلى الكفر الصريح. ويميل المستشرق آنجل بالانثيا إلى أنهم لم يقولوا بأن ما فيها منحرف عن النهج الصحيح. ومن المؤسف حقاً أن لا تصلنا مواقف الكلاميين البارزين حول ابن مسرة وبالخصوص منهم رئيسهم أبو الحسن الأشعري الذي عاصر هذه الحقبة.

ويبقى أن نتساءل عن الكيفية التي تمت بها إذاعة آراء ابن مسرة بالشرق، فهل كان له مريدون هنالك أيضاً! أم كانت فترة إقامته بالمشرق كافية لإذاعة مذهبه أم كان الكتاب هو الوسيلة الأولى التي أوصل بها ابن مسرة مذهبه إلى الشرق؟ لا تفصح المصادر في

(1) م، س. وتستر مدينة بإقليم الأهواز ببلاد فارس. (2) م، س.

الواقع بمعلومات عن أشخاص شرقيين منتسبين إلى ابن مسرة وإن كان هذا لا يمنع من تبني البعض لأفكاره خصوصاً منهم أهل الاعتزال.

أما الكتب المؤلفة من طرفه والتي كان لا يخرجها حتى يقضي سنة في مراجعة كل واحد منها، فالمرجح أنها وصلت بين أيدي العلماء بحواضر المشرق وكانت سبباً في إثارة حفيظتهم ضده.

ويفيدنا صاحب «الصلة» أن العلماء الأندلسيين استمروا يأخذون على عاتقهم مهمة دحض مزاعم ابن مسرة وأتباعه. وقد اضطروا بدورهم إلى تأليف الكتب لتعقبه وتفنيد آرائه. ويذكر أن ابن أبيض جمع في الرد عليه كتاباً كبيراً حافلاً أكثر فيه من الحديث والشواهد[1]. وقام بالرد على ابن مسرة أيضاً العالم الحجة أبو عمر أحمد بن محمد الطلمنكي، فقد ذكر مترجموه من بين تآليفه كتاب الرد على ابن مسرة[2]. ويستحق هذا الأمر منا وقفة. فأبو عمر الطَّلمنكي رغم نبوغه في التحديث كانت له وجهة صوفية أيضاً. وهو حلقة من حلقات سلسلة الطريقة كما انتهت إلى الصوفي ابن العريف. فهو شيخ غير مباشر لابن العريف أخذ عنه هذا بواسطة أبي بكر عبد الباقي بن محمد برَّال الحجاري. وهذا يدل أكثر ويؤكد لنا أن ما كان ينكر عند ابن مسرة ليس هو تصوفه. فلم يكن أكثر تصوفاً من أمثال هؤلاء، وإنما كان ينكر عليه مبالغته في المباحث الكلامية وإفراطه في الآراء المتعلقة بها.

نكبة المسريين

لم يكتف القاضي محمد بن زرب بالرد على مذهب ابن مسرة نظرياً وإنما استعمل سلطته في القضاء لتتبع مريديه واستتابتهم. فقد أظهر هذا القاضي «كتاباً حسناً في الرد على ابن مسرة قرىء عليه وأخذ عنه»[3]. وعمل بموازاة ذلك على إفناء ما يروج من كتب المسريين.

فبعد وفاة ابن مسرة بأزيد من ثلاثين سنة أقام ابن زرب حفلاً منسقاً لإحراق كتب

---

(1) إحسان عباس، تاريخ الأدب الأندلسي، 29.

(2) ابن مخلوف، شجرة النور الزكية (الترجمة 306).

(3) أبو الحسن النباهي، المرقبة العليا، 78 ط 5 بيروت 1983.

ابن مسرة. وقد عمل ما في وسعه - حسبما يبدو - لتوفير الإشهار الكافي في قرطبة لإلحاق الفناء بنظريات ابن مسرة، وجند الوسائل المتوفرة لديه لهذا الحدث. فقد خرج إلى جانب المسجد الجامع الشرقي - بقرطبة - وقعد هناك وأحرق بين يديه ما وجد عند المسريين من كتب إمامهم وأوضاعه وهم ينظرون إليه في سائر الحاضرين [1].

ورغم أن ظاهرة إحراق الكتب وإفناء الأصول المعتمدة عند المتهمين أمر اعتاده أهل الأندلس قبل ابن مسرة وبعده، فإنه بالنسبة إلى جماعة المسريين كان الحدث قد شغل الرأي العام بشكل مكثف نظراً لما في تلك الكتب من أخطاء، وكذلك تعصباً من قبل الفقهاء أو تعمية على قضايا أخرى كان ينبغي لها أن لا تنفجر. وكما يقول الفتح بن خاقان «تتبعت مصنفات ابن مسرة بالحذق واتسع في استماحتها الخرق وغدت مهجورة على التالين محجورة»[2].

والذي يترجح لدينا أن هذه الحملة النكراء على المسريين تسببت فيها آراؤهم الاعتزالية. فمن أجلها هاجت ضدهم جماعة الفقهاء. ولم يكن لمنحاهم الصوفي أي دخل في اضطهادهم. فكتب الاعتزال تويعت بالإحراق عند غير المسريين.

وقد تبنت السلطة الرسمية هذه الحملة الهوجاء. وتظاهر المنصور بن أبي عامر بنصرة الدين والحمية له: وأباح للفقهاء في خضم هذه الحملة مكتبة القصر يستخرجون منها كل تأليف مشبوه لا يرضونه ولا يقرونه. ثم أحرق ذلك أمام الناس.

ولنا أن نتصور مقدار الخسارة الفكرية التي حدثت إبان هذه الفتنة. فقد حاصرت الخلافة الأموية وحجابها كل إنتاج في الحكمة وعلوم الأوائل، وكل عمل فكري يحوي إبداعاً نظرياً متحرراً. ثم «لم يزل أولو النباهة يكتمون ما يعرفونه منها ويظهرون ما تجوز لهم فيه من الحساب والفرائض والطب وما أشبه ذلك إلى أن انقرضت دولة بني أمية من الأندلس»[3].

رأي الصوفية في المسرية

هل في كلام المتصوفة ما يفيد قبول مذهب ابن مسرة ضمنهم؟

---

(1) أبو الحسن النباهي، المرقبة العليا، 78.

(2) الفتح بن خاقان، مطمح الأنفس، 58.

(3) صاعد الطليطلي، طبقات الأمم، 333

إذا كان أعلام المتصوفة بالأندلس الذين جاؤوا بعد ابن مسرة لم يصرحوا بتقديمه في فن التربية الصوفية، ولم يكونوا يسارعون إلى الانتساب إلى طريقه، فإن ذلك لم يمنعهم من الأخذ ببعض آراءه الخالية من الاعتزال.

وقد استفاد من بعضها وتبناها الشيخ الأكبر محيي الدين بن عربي. وقد عرض لنا قريباً انتصاره لرأي ابن مسرة في تفسير حملة العرش الثمانية. كما أنه ردد آراءه في مواطن أخرى من تآليفه.

وفي تعبير ابن عربي ما يفيد أن الطبقة التي سبقته زماناً كانت تتداول أفكار ابن مسرة وليس من المستبعد أن تكون حلقات الصوفية خلال القرنين اللذين يفصلان الحقبة التي عاش فيها ابن مسرة عن عهد شيوخ ابن عربي - شهدت تدارساً وتمثلاً لأذواقه ومواجيده - فابن عربي يصرح قائلاً: «روينا هذا الكلام عن شيوخنا. ذكروه عن ابن مسرة الجبلي الذي كان بقرطبة»[1].

وبعد ابن عربي نجد رجال الصوفية الأندلسيين أبو الحسن الششتري يلمح في قصائده إلى أن ابن مسرة خبر طريق التصوف ونال من أذواقها وتكلم برموزها. وإن كان رأيه هذا يبقى محلاً للنظر والنقاش. إذ الششتري يميل إلى أن الذي أخذ لب الفلاسفة والحكماء القدامى وشغل كيان الصوفية المسلمين شيء واحد، ينلرجون بموجبه في سلك واحد. يقول الششتري في إحدى قصائده النونية[2]:

وَجَـرَّدَ أَمْـثَـالَ الـعَـوَالِـمِ كُـلَّـهَـا ... وَأَبْدَا أَفْلَاطُونَ فِي المُثْلِ الحُسْنَى

وَهَامَ أَرِسْطُو حَتَّى مَشَى مِنْ هُيَامِهِ ... وَبَثَّ الـذي أَلْـقَـى إِلَـيْـهِ وَمَـا ضَـنَّـا

إلى أن يقول:

أَقَامَ عَلَى سَاقِ الـمَـسَـرَّةِ تَـجْـلَـهَـا ... لَـمَّا رَمَزَ الأَسْرَارَ وَاسْتَمْطَرَ المُزْنَا

وَلَاحَ سَنَى بَرْقٍ مِنَ الغَرْبِ لِلنُّهَى ... لِنَجْلِ بْنِ سِينَاءَ الذي ظَنَّ مَا ظَنَّا.

(1) ابن عربي، كتاب العبادلة، 119.

(2) الششتري، الديوان، ص 78، ط 1 مصر 1960 تحقيق د. علي سامي النشار.

وخلاصة القول: أن الصوفية الأندلسيين في الحقب التي تلت اضمحلال الجماعة المسرية لا يعلنون صراحة ولاءهم لابن مسرة. ولكنهم في نفس الوقت لا يسارعون إلى البراءة منه بشكل واضح. فهو إن كان قد شذ عن جمهورهم بما ذهب إليه من أفكار اعتزالية فهو مع ذلك مرشد جماعة متزهدة وذو قسط من ذوق الفكرة الصوفية. ومن ثم فلن يتردد اسم ابن مسرة إلا نادراً وعرضاً في كتابات كبار متصوفة الأندلس. فهل يصح مع هذه الخصوصية أن نطلق على الجماعة المسرية بأنها مدرسة صوفية أندلسية...؟

الجماعة الإلبيرية

- إلبيرة بؤرة الزهد
- تشابه مع ابن أبي زمنين
- الجماعة المعونية
- صوفية لا تجمعهم رابطة
- شعر بليغ في الزهد
- ابن حزم والتصوف
- فارضيات أندلسية
- رواج في الكتب
- كرامات أم أسطورات

تزامنت تحركات مدرسة ابن مسرة في الأندلس مع أنشطة مماثلة كانت تقوم بها طرق تربوية تعبدية أخرى. ولكنها لم تلفت الإنتباه إليها مثلما انصب اهتمام الناس على المسريين. فهي مدارس متكاملة تنطبع بطابع التصوف ولكنها لم تستدع انتقاداً ولا عداء من قبل أولئك الذين تصدوا لابن مسرة مما يؤكد ما افترضناه سابقاً وهو أن ابن مسرة وأتباعه استحقوا ذلك الإستنفار لأسباب خارجة عن الطابع الصوفي لمدرستهم. وكما غض الفقهاء المعاصرون الطرف عن هذه المدارس الهامشية لم يهتد أكثر الباحثين المعاصرين في التراث الأندلسي إلى إماطة اللثام عن وجهها وبيان حقيقتها. وباستثناء الإشارات المتفرقة في المصادر لا نعلم الآن من تناولها خاصة وأعطى للمهتمين عملاً متكاملاً عنها.

وفي الواقع لا تتيسر مثل هذه الدراسة إلا بالعكوف الجاد على كتب التراجم والطبقات والآداب، والحصول على نوادر الأمهات الضائعة التي تملأ الثغرات في البحوث.

وإذا كنا لا ندعي القدرة على ملء هذا الفراغ وتقديم هذه الخدمة تامة كاملة، فإننا مع ذلك نجد متعة علمية في إثارة الإنتباه إلى بعض الشذرات التي توحي بأنه ما زالت هناك أشياء ينبغي أن تلقى عليها الأضواء الكاشفة في حضارة الأندلس.

وهكذا سنتناول الحديث فيما يأتي عن «الجماعة الإلبيرية» و«الجماعة المعوذية».

إلبيرة بؤرة الزهد

نشأت بقرطبة مدرسة زهدية في النصف الأول من القرن الرابع حول شخصية عالمة ناسكة متعبدة لا نملك كثيراً من المعلومات عنها. تلك هي شخصية أبي بكر يحيى بن مجاهد الفزاري الإلبيري: ينعت اختصاراً «بأبي بكر الإلبيري الزاهد». أفادنا ببعض أخباره ابن الفرضي[1] بالخصوص. ورغم أننا لم نعثر في المظان لحد الآن إلا على ترجمات مختصرة لأبي بكر الإلبيري هذا ومن تبعه من المريدين فإن لنا في تلك الإشارات التاريخية المتفرقة ما يوحي بطبعه وطبيعته.

كان أبو بكر يحيى بن مجاهد الإلبيري ممن طلب العلم الشرعي بصدق وكد

(1) ابن الفرضي، الترجمة 1595.

واجتهاد. وربما كان ذلك بداية في إلبيرة ثم بقرطبة ثانية. وإلبيرة هذه لها وضع خاص في هذه الأزمان. فقد أنتجت بالخصوص الزهاد والعباد. ونسب إليها كثير من الزهاد المعروفين. ويبدو أنها حوت تياراً للنسك والتصوف في القرن الثالث والرابع والخامس قبل أن ينتقل مركز الثقل في هذا الفن إلى مدينة المرية. وربما كان نَفَس التزهد بإلبيرة أتاها من تأثير مجموعة من طلبة الفقيه سحنون الذي كان يحلق عليه العباد كما يحلق عليه المتعلمون. وقد اجتمع بإلبيرة في بداية القرن الثالث رواة سبعة كلهم أخذوا عن سحنون كما يحدثنا الحميري[1]. وقد اشتغل أبو بكر يحيى بن مجاهد ببعض العلوم المعروفة في وقته وأخذ مبادىء أولية منها. وهو يحكي عن نفسه قائلاً: كنت آخذ من كل علم طرفاً. فإن سماع الإنسان قوماً يتكلمون في علم وهو لا يدري ما يقولونه غمة عظيمة[2].

ثم آثر يحيى بن مجاهد أن يقتصر على القرآن الكريم. فاشتغل بتعليمه مع زهد وورع لا يضاهى. وقد رحل إلى المشرق لأداء فريضة الحج. واصطحب معه بعض أصحابه[3]. ولأن يحيى بن مجاهد كان متحلياً بصفات عالية شهد له الضبي في بغية الملتمس بقوله «إنه علم مذكور، له كلام يدل على ذكاء وبصيرة[4]» كما أنه اهتم بتربية المريدين وتهذيب نفوسهم وترقيتهم إلى مرتبة العباد. فقد وصفه القاضي عياض - عندما ساق الكلام على بعض من صاحبه- وقال كان يجالسه «وهو الذي سهل له الطريق إلى العبادة بتدريج حتى تم له مراده»[5].

كان أبو بكر الإلبيري مشاراً إليه في مضماره، وكان له أتباع ومنهاج في التربية وربما مناقب وكرامات. وقد اهتم بعضهم بتدوين أخباره وتخصيصه برسائل تُعَرِّف به، وممن جمع فضائله تلميذه محمد بن موسى بن علون الجذامي[6].

وأهم شهادة تشهد لهذا الرجل وتوضح طبيعته هي تلك الطبقة من الرفقاء الذين تخرجوا علي يديه، فالمصادر تحدثنا عن مجموعة من الصلحاء تكونت في صحبة يحيى ابن مجاهد الإلبيري هذا. وكلهم رجال يلتقون في وصف الزهد والصلاح والانقطاع إلى

(1) محمد بن عبد المنعم الحميري، الروض المعطار. 28 ط. بيروت 1984 بتحقيق د. إحسان عباس.
(2) أحمد الضبي، بغية الملتمس، 506.
(3) ابن الأبار، التكملة 369.
(4) أحمد الضبي، بغية الملتمس، 506.
(5) القاضي عياض، ترتيب المدارك 4-633.
(6) ابن الأبار، التكملة 1-370.

العبادة. ولم يذكر في أجلهم ولا في شيخهم ما يشير إلى جرح عقيدتهم أو سلوكهم. الشيء الذي يفيدنا أن مدرسة أبي بكر الإلبيري الزاهد كانت مدرسة صوفية سنية. يغلب عليها النسك والعبادة، وكانت في مناعة من تسرب أي ابتداع في العلم أو العمل.

فقد صحبه محمد بن عبد الرحمن الأزدي يعرف «بالفراء». واختص به ولطف محله منه. وكان صالحاً كثير التلاوة للقرآن والخشوع. إذا قرأ بكى ورتل وبين في مهل. ويقول «أبو بكر علمني هذه القراءة»[1] وصحبه كذلك أبو بكر عبيد الله بن الوليد المعيطي (ت 367) وكان ذا رئاسة في العلم والخير. وكان مشاوراً في القضاء ثم زهد في الدنيا ولزم العبادة. وأغرق في التبتل عند انصرافه من دفن شيخه أبي بكر الإلبيري[2] واستفاد من صحبته أيضاً محمد بن عبد البر النمري، جد الحافظ أبي عمر بن عبد البر، ووصف بأنه كان من العباد المتقطعين المعروفين بالتهجد المبرزين فيه.[3]

ولكن الذي عمل على نشر أخبار أبي بكر الإلبيري أكثر من غيره كان هو القاضي أبو الوليد يونس بن عبد الله المعروف بابن الصفار، قرطبي من بيت بني مغيث. فهو الذي صحبه في صغره ونقل أخباره في كتبه الصوفية التي منها: كتاب «الابتهاج بمحبة الله تعالى»، وكتاب «التهجد وفضائل المتهجدين». وسنعرض لابن الصفار هذا بمزيد من البيان في الجيل الذي يعقب هذه الحقبة. وعن ابن الصفار نقل أبو محمد بن حزم أخبار هذه الطائفة ثم تلقفها الضبي وابن الأبار.

كما وصف ابن علون، تلميذ أبي بكر الإلبيري بأنه فاضل ورع متواضع، واعظ لسن، بكاء من خشية الله، له حال من خيره وعلمه. روايته توجب رياسته لكنه زهد فيها وآثر التواضع والاحتقار لنفسه.[4]

وابن الفرضي الذي يترجم لهذه الطبقة عن قرب، ويحكي عن بعض أفرادها ما عاينه مباشرة، يؤكد أن أبا بكر بن الإلبيري «كان متقطع القرين في العبادة بعيد الاسم في الزهد». ويلمح إلى أن مبلغه من العلم كان متوسطا إذ أنه عني بعلم القرآن والقراءات والتفسير. ولكن «كان له حظ من الفقه والرواية» فقط.

---

(1) ابن الأبار، التكملة 1-369.

(2) عياض، ترتيب المدارك 4-633.

(3) ابن الأبار، التكملة 1-370.

(4) ابن الأبار، م، س.

ثم إن أهم ما يميز أبا بكر بن المجاهد الإلبيري أستاذ هذه المدرسة من بين الشخصيات القرطبية يومئذٍ هو انسياقه نحو تكثير العمل «فقد كانت العبادة أغلب عليه والعمل أملك به» على حد تعبير ابن الفرضي. وهو بهذا الوصف يفارق التيار العام الذي كان يجذب رجالات قرطبة نحو التفريع الفقهي والبحث الأصولي والاستدلال والنظر والتحديث.

هذا الرجل استفاد في أغلب الظن من صحبة الصوفية بالمشرق عند أدائه للمناسك. ولعله حظي بالأخذ عن أبي سعيد ابن الأعرابي باعتبار أن آخرين من طبقته تم لهم ذلك.

غير أن الذي لم نهتد إلى تفسيره في حياة ابن الإلبيري هو تلك الإشارة العابرة من قبل ابن الفرضي عن إعادة صلاة الجنازة عليه. فبعد وفاته في الثالث من جمادى الثانية 366 دفن بمقبرة الربض وصلى عليه محمد بن إسحاق بن السليم - وهو فقيه زاهد آخر من تلاميذ أبي سعيد بن الأعرابي - ثم صلى عليه حيان مرة ثانية! ونحن لا ندري من هو حيان هذا وما هو السبب الذي دعا إلى إعادة هذه الصلاة. هل كان ذلك احتفاء بأبي بكر الإلبيري أم كان انتقاداً على إمامة ابن السليم. تلك أسرار وملابسات طواها التاريخ معه إلى الأبد.

تشابه مع ابن أبي زمنين

إلى إلبيرة أيضاً ينتسب أبو عبد الله محمد بن عبد الله بن أبي زمنين المري. أصله من عدوة المغرب من قبيلة نفزة[1]. ولد بإلبيرة سنة 324، وبها أدركته الوفاة سنة 399. ولكنه ملأ أسماع القرطبيين علماً وعملاً وحالاً. فبعد أن تفقه في علوم الشرع على يد أعلام قرطبة في أواسط القرن الرابع فكان من أجلّ أهل وقته حفظاً للرأي ومعرفة بالحديث واختلاف العلماء وافتتاناً بالأدب والأخبار[2] مال ابن أبي زمنين إلى التذكير والوعظ وإرشاد السواد من الناس إلى سبل الخير. وقد ظهرت عليه صفات كثرة العمل والبكاء والصدقة والمواساة بالمال والجاه[3]. يصفه الحافظ الذهبي بقوله: كان صاحب عبادة وإنابة وتقوى[4].

---

(1) عياض ترتيب المدارك 4-672

(2) و (3) م، س

(4) الذهبي - العبر في خبر من عبر ص 2-196 ط 1 بيروت 1985.

ورغم أن المصادر لم تفصح عن سنده في التقوى والعمل كما صرحت بأساتذته في العلم فإن ابن أبي زمنين لا بد وأن يكون قد تأثر كثيراً بأحد الرجال الزهاد الذين كانوا يتناثرون في قرطبة وحولها. ومن الاحتمال الممكن استفادة ابن أبي زمنين من أبي بكر ابن مجاهد الإلبيري لتشابه مذهبهما وتقارب ظروفهما زماناً ومكاناً. وقد ظهر ذلك التأثير في مجالين أدبيين. في ميدان الكتابة الصوفية الزهدية، وفي ميدان الشعر الوعظي الزهدي. فبالنسبة للكتابة النثرية تحدث كتب التراجم عن عناوين يستشف منها منحى التصوف والزهادة، بعد أن اندثرت للأسف أعيانها. وابن أبي زمنين على العموم مؤلف مكثر، باعه طويل في التأليف. ففي التصوف يذكر له كتاب «حياة القلوب في الزهد والرقائق». وكتاب «أنس المريدين» وكتاب «منتخب الدعاء» وكتاب «المواعظ»[1]. وأقل ما تدل عليه هذه العناوين أن المصطلح الصوفي قد احتل مكانه في لغة الزهاد الأندلسيين. فالتركيز على القلوب وعلى سبل بعث الحياة فيها والكلام في الرقائق التي لا يفطن إليها إلا اللبيب النبيه ثم نعت من انشغل بكل هذا «مريداً» انطلاقاً من الآية الكريمة التي ورد فيها «يريدون وجهه»، كل هذا وغيره مما لم يصل إلينا يثبت أن المنهج الصوفي كان معروفاً في هذه الأوساط متميزاً عن غيره من المناهج. ويثبت من جهة أخرى أن هذا النوع من التأليف لم يتأخر بالأندلس كما يظن. بل قد تزامن ظهور هذه الكتب في المشرق والمغرب على السواء. ففي هذه الحقبة أيضاً كان يبرز بالمشرق كتب مثل «قوت القلوب» لأبي طالب المكي و«منازل السائرين» لعبد الله الأنصاري الهروي و«اللمع» لسراج الدين الطوسي.

وتآليف ابن أبي زمنين في هذا السياق قوية في اتساقها، وصريحة في نهج صاحبها. فلم يكن ممن تكلم في «علوم القوم» احترافاً أو جزافاً. وإنما كان صادق اللهجة في التعبير عن كيانه ومذهبه. فتآليفه في الوعظ والزهد وأخبار الصالحين تدل على «تخليته عن الدنيا وإتراكه، والتأهب للارتحال والتفلت من حبائل الاغترار وأشراكه. والتنقل من حال إلى حال. ويستدل به على ذلك الانتحال»[2].

أما بالنسبة للشعر الذي يتمحور موضوعه حول اللطائف والمواعظ والزهديات فابن

(1) عياض. ترتيب المدارك 4-673.

(2) مطمح الأنفس 49.

أبي زمنين كان المشار إليه بالإكبار والتقدير في هذا الصدد. وينبغي أن لا يغرب عن ذهننا أن للصوفية اهتماماً خاصاً بالشعر. فهو الوعاء الأول لبث مواجيدهم والتنفيس عن شجونهم ومنذ القرن الثاني في تاريخ الإسلام أنتج الصوفية شعراً بليغاً وضمنوه علومهم وأفهامهم وأذواقهم وأحياناً شطحاتهم.

لحسن الحظ تناقلت المصادر بعض المقطوعات الشعرية المنسوبة إلى ابن أبي زمنين وهي تنبئنا في مجملها أن الكيان الوجداني لقائله يتأرجح بين المتقشف الزاهد الرافض لمباهج الدنيا وبين الصوفي المحترق بلواعج حبه وهيامه. ومن الاحتمال أن لبيئة إلبيرة التي يرتبط بها ابن أبي زمنين دور في نضج أدبياته الزهدية. فإلبيرة كما أسلفنا تواجد بها تيار للنسك والزهد انعكس على الأدب أحياناً وكانت القمة الشامخة فيه قصائد أبي إسحاق الإلبيري الذي سيأتينا. وقد جاءت الإشارة إلى أن لابن أبي زمنين ديواناً تاماً في الزهديات. عنونه ابن مخلوف «بالمواعظ المنظومة في الزهد والنصائح المنظومة»[1] واقتصر القاضي عياض على تسميته «بكتاب النصائح المنظومة[2]» ومنه قوله:

أيها المرء إن دنياك بحر ... طامح موجه فلا تأمننها

وطريق النجاة منها مبين ... وهو أخذ الكفاف والقوت منها

وقوله:

خليلي أنا للذي تعلمانه ... زمان التصابي وانطلاق عنانه

شديد الجوى جم الأسى محرق ... الحشى فهل من مجير مخبر بأمانه

وإني مجير عند من قد عصيته ... فيا أسفي إن لم يجد بحنانه

ومن القصائد المنسوبة إلى ابن أبي زمنين والتي تطفح بذكر الموت والاستعداد للانتقال والتحذير من الغرور بالدنيا ما جاء في جذوة المقتبس للحميدي[3]:

الموت في كل حال ينشر الكفنا ... ونحن في غفلة عما يراد بنا

لا تطمئن إلى الدنيا وزخرفها ... وإن توشحت من أثوابها الحسنا[4]

(1) ابن مخلوف شجرة النور الزكية 101.

(2) عياض ترتيب المدارك 4-673.

(3) الحميدي، جذوة المقتبس 53.

(4) في مطمح الأنفس للفتح بن خاقان عوض زخرفها: بهجتها.

أين الأحبة والجيران ما فعلوا ... أين الذين هم كانوا لنا سكنا

سقاهم الدهر كأساً غير صافية ... فصيرتهم لأطباق الثرى رهنا

وقد زاد الفتح بن خاقان في روايته لهذه القصيدة بيتان وهما:

تبكي المنازل منهم كل منسجم ... بالمكرمات وترثي البر والمننا

حسب الحمام لو أبقاهم وأمهلهم ... ألا تظن على معلوة حسنا[١]

ومن المقطوعات التي رويت لابن أبي زمنين في طريقته الصوفية قوله:

وذي لوعة راحت زفراته ... إذا ما سطت في قلبه خطراته

له في دجى الأظلام خلوة مخلص ... تذكره فيها الجحيم هناته

إذا ما تلا التنزيل وانكشفت ... له عجائبه زادت له عبراته

وإن لحظت عين المبين سعادة ... سعت خوفه من مائها لحظاته

بنفسي ولي أنسه بمليكه ... وفي ذكره إصباحه وبياته[٢]

وكما تأثر ابن أبي زمنين بطريقة الصلحاء في وقته، شكل بدوره حلقة في توجيه الغير إلى هذه الوجهة. ويذكر أنه ترك ابناً له من الصالحين، وأن من الآخذين عنه القاضي يونس بن الصفار، الذي صار فيما بعد مؤرخاً مقتفياً لآثار هذا الصنف من الناس[3].

ومن تلاميذ ابن أبي زمنين إلبيري آخر سلك نفس الطريق وهو أحمد بن أيوب بن أبي الربيع الإلبيري، الواعظ الذي كان يغلب عليه الوعظ والذكر وله في هذا الباب تصانيف[4]. وإذا كان ابن أبي زمنين شيخاً متألقاً في علا الزهاد العلماء فابن أبي الربيع قد فضل أن يتجه بتذكيره إلى العامة. فقد كانت العامة حزبه وكان مديناً لهم. مقرباً لأفهامهم ما عسر عليهم حاضاً لهم على فعل الخير حاضر العلم. ويبدو أنه نجح في قرطبة في تأليف قلوب الناس عليه حتى إنها عند موته خلت من الناس الذين ذهبوا لتشييع جنازته. واحتاج أولو الأمر إلى ضبطها وحرس أبوابها حتى فرغ من شأنه. ولم يصل نعشه إلى قبره إلا أصيلاً. وجعلت العامة تلمسه تبركاً به بأيديها وأثوابها. وزاروا قبره مدة.

---

(1) الفتح بن خاقان مطمح الأنفس 49.

(2) عياض، ترتيب المدارك 4-673.

(3) عياض. م، س.

(4) م، س.

وكما كان ابن أبي زمنين شاعراً زاهداً كان تلميذه ابن أبي الربيع كذلك متصفاً بهذا الوصف كان كثير الشعر. له في أيدي الناس «أزهاد وتكافير» يتداولها المنشدون والمغنون. وله في بعضها مجموع[1]. وهذا يفيد أن حلقات السماع وترديد الأشعار الزهدية الصوفية بها كانت ظاهرة قد انتشرت بالأندلس.

هكذا كان أثر الزهاد ينتقل في سلوكيات أتباعهم، ويتضخم حيناً بعد حين.

وتشع بالخصوص الطريقة الإلبيرية بقرطبة في أواخر القرن الرابع وبالأخص منها مع أبي عبد الله بن أبي زمنين الذي جمع إلى العلم الصلاح والفضل حتى وصف بأنه «فقيه متبتل، وزاهد لا منحرف إلى الدنيا ولا متنقل. هجرها هجر المنحرف. وحل أوطانه فيها محل المعترف. لعلمه بارتحاله عنها وتقويضه. وإبدالها منه وتعويضه. فنظر بقلبه لا بعينه. وانتظر يوم فراقه وبينه. ولم يكن له بعد ذلك بها اشتغال ولا في شعب تلك المسالك إيغال»[2].

الجماعة المعوذية

كانت هناك جماعة عابدة زاهدة أخرى تتمحور حول الفقيه أبي عمرو معوّذ بن داود ابن الأزدي التاكرني. وهو رجل استفاد من صحبة الفقهاء والعلماء. ولكن فضل تكوينه يرجع بالخصوص إلى شيخه الزاهد أبي حفص عمر بن عابدل الرعيني[3].

وكان أبو حفص بن عابدل من الزهاد المتبتلين. له كرامات كثيرة. وكان كثير التواضع يهين نفسه ويحرث أرضه بيده. ويحتطب على ظهره، ويتصرف في جميع أموره. رافضاً للدنيا لا يشتغل بغير عبادة ربه[4].

سافر أبو عمرو معوذ بن داود للقاء شيخه هذا في أول اتصال بينهما، في قرية بناحية بلدة «رية» بناء على رؤيا تحثه على زيارة ولي من أولياء الله فيها. ومن غريب الاتفاق أن أبا حفص أيضاً علق بقلبه ذكر تلميذه واشتهى رؤيته ودعا الله أن يأتيه به! هكذا يتحدث معوذ بن داود عن سبب الاتصال بينهما ويقول: نفعني الله تعالى به فانصرفت وحبلي به

(1) عياض. ترتيب المدارك 4-754.

(2) الفتح بن خاقان. مطمح الأنفس 49.

(3) القاضي عياض، ترتيب المدارك 4-685.

(4) م، س.

موصول أزوره في كل عام[1].

وأغرب من هذا كله أنه يحكي عن أستاذه ابن عابدل أنه قد أعلمه بدنو أجله قبل أيام وكلفه بمؤنة تجهيزه! وتم ذلك فعلاً كما أشار. وكان ذلك عام 378 هـ.

هكذا إذن يتواجد بالأندلس في هذه الحقبة عباد يقولون «بالاتصال الروحاني» بينهم على بعد المسافات الفاصلة ويقولون بالكرامات الخارقة للعوائد إلى حد إعلام بعضهم بعضاً بتوقيت الوفاة!

ويبدو أن أبا عمرو معوذ بن داود شمر عن ساعده بعد وفاة أستاذه للاستمرار في نفس طريقته. بل ولبذل كل الجهد في سبيل توسيع دائرتها.

وفعلاً علا ذكره في العلم والخير والزهد. وإليه كانت الفتوى من جميع الجهات بموضع انقطاعه وانعزاله[2]. وقد ازداد انعزالاً عندما نشبت الفتنة بقرطبة في رأس المائة الخامسة. إضافة إلى أنه كان «حصوراً لم يتخذ لنفسه فراشاً».

ولكن أبا عمرو معوذ يبدو من وجهة أخرى مثقفاً واعياً له إسهام في الكتابة. له رسائل في الزهد والمواعظ يصفها القاضي عياض بأنها «مستحسنة». وكان له أصحاب وأتباع يملي عليهم ما يرقق أفئدتهم ويعينهم على سلوك سبيل العبادة والخشية. روى عبد الله بن سعيد بن مدير الأزدي - وكان من جملة أصحابه - أبياتاً حساناً مما كان الفقيه الزاهد معوذ قد أملى عليهم. وهي لغيره[3]:

خمص البطون من الحرام أعفة	لا يعرفون سوى الحلال طعاما
قوم إذا هجم الظلام عليهم	قاموا فكانوا سجداً وقياما
يتلذذون بذكره في ليلهم	ونهارهم لا يفطرون صياما
نصبوا لأنفسهم قبيل معادهم	وحسابهم بين العيون إماما.

والظاهر أن معوذ بن داود كان مساهماً أيضاً في علم الحديث. فابن الأبار يذكر أن جد الحافظ أبي القاسم السهيلي انتسخ سؤال النبي ﷺ إحياء أبويه من كتاب الشيخ معوذ

(1) م، س.

(2) م، س 4-756.

(3) ابن الأبار، التكملة لكتاب الصلة 2-797

ابن داود بسند فيه مجهولون[1].

وقد تقدم العمر بأبي عمرو فتوفي سنة 431 هـ[2].

ولنا أن نستشف من مجموع هذه الإشارات الوجيزة مقومات هذه المدرسة. فقد كانت كمثيلاتها، تنبني على مبادىء التشدد في المطعم طلباً للقمة الحلال وإن قلت، وعلى سرد الصيام طوال الأيام تجويعاً للبدن وإرهاقاً لشهوة النهم، وعلى الانقطاع أحياناً عن النساء زيادة في النسك والتفرغ، وعلى قيام الليالي بالصلوات والأذكار ومغالبة النوم والفتور. ثم في خلال كل ذلك التذكر الدائم لمرارة الانتقال من الدنيا والإشراف على الحساب والجزاء.

على الجملة كانت هذه المدرسة صوفية. لكنها مبنية على تصوف الخوف والهيبة، لا على تصوف الرجاء والمحبة كما سنلاحظ لدى شخصيات أخرى. ولهذا السبب قلّ فيها الشطح أو انعدم. فلا ذكر هنا لحد الآن لمقولات الفناء والفناء عن الفناء والوحدة المطلقة وما شابه هذا من الأفكار الجريئة التي أفرزها التصوف لاحقاً.

صوفية لا تجمعهم رابطة

من الصلحاء الذين اهتبلت قرطبة بهم في القرن الخامس الزاهد عبد الرحمن الأنصاري القنازعي. كان صاحب ورع شديد في المأكل. راضياً بالقليل من الحلال. قام برحلة نحو المشرق استفاد فيها بالخصوص من أبي محمد بن أبي زيد القيرواني، صاحب الرسالة الشهيرة في الفقه، وأكثر عن الحسن بن رشيق[3] كما أخذ عن أصحاب المحدث الكبير الإمام البغوي[4]. أثر فيه من رجال الأندلس الفقهاء الزهاد: أبو محمد الأصيلي وأبو عبد الله مسلمة بن محمد ابن البتري الزاهد. فكان نتاجاً مرموقاً للعلم والعمل والزهد. قال فيه ابن حيان: «إنه أحد من تناهت فيه خلال الصلاح بقرطبة. وعظمت به المنفعة ظاهراً وباطناً»[5]. أي أنه كما أفاد بروايته وما حمل من العلم أفاد في تنوير القلوب وإثارة الخشوع فيها وإقبالها على الله. وقد لفت القنازعي انتباه علماء

(1) ابن الأبار، م، س، 1-35.

(2) عياض - ترتيب المدارك 4-756.

(3) الذهبي. العبر في خبر من عبر 2-224.

(4) الحميدي: جذوة المقتبس 260.

(5) عياض، ترتيب المدارك 4-726.

الأندلس المهتمين بآثار الصلحاء والزهاد. ورغم أن ابن بشكوال صنف في زهاد الأندلس وأئمتها جملة، فقد أفرد بالتأليف عبد الرحمن القنازعي. حيث أخبر أنه جمع في أخباره كتاباً مفرداً[1].

وليس ببعيد أن يكون عبد الرحمن القنازعي قد شكل مادة مهمة في التآليف التي قام بإنشائها القاضي أبو الوليد يونس بن عبد الله، ابن الصفار.

فإذا كان القاضي أبو الوليد لم يقتصر في تكوينه على الطريقة الصوفية ولم يتحول إلى شيخ مرب فيها بل جمع إلى الممارسة الصوفية كثيراً من العناية بالدراسة والتأليف فهو يبقى مع ذلك أهم من نظر في هذا الجانب بعناية خاصة وعمل على تدوين «أخبار القوم وأحوالهم».

يشكل القاضي أبو الوليد يونس فعلاً أوسع مؤرخ للحركة الصوفية بالأندلس في القرن الرابع وبداية الخامس، ويحتل الصدارة في هذا الميدان في تلك الحقبة. ولكن كتبه - مع الأسف الشديد - لم يحفظها التاريخ. غير أن أكثرها يبدو من العناوين منصباً على هذا الجانب. ولو بقيت بأيدينا لكانت فيها كل المعلومات القيمة عن هذه الشريحة الإجتماعية وأنشطتها وأدوارها بالأندلس في العهود الأولى.

وعن القاضي أبي الوليد يونس أخذ علماء تخصصهم في التأريخ لأعلام الأندلس إلى حين ظهور ابن بشكوال. وكان ينظر إلى القاضي أبي الوليد يونس بإجلال كبير ويقول بعض من عرفه: ما رأيت فيمن لقيت من شيوخي من يضاهيه في جميع أحواله. كان قد صحب الصالحين ولقيهم من حدثانه. ما رأيت أحفظ منه لأخبارهم وحكاياتهم[2].

كان أبو الوليد يونس بن عبد الله ابن الصفار. من بني مغيث القرطبيين. محدثاً خطيباً وقاضياً . وكان على تفرده في الحديث متقدماً في علم اللسان والآداب «له ضلع صالح في الشعر أسعده في الصبا على الرقيق وفي المشيب على الوعظ»[3].

والظاهر أنه اقتصر في تكوينه على علماء بلده ولم يقم برحلة نحو المشرق. فابن

(1) ابن سعيد، المغرب في حلى المغرب 1-166.

(2) ابن بشكوال: الصلة 2-684.

(3) ابن سعيد، المغرب في حلى المغرب 1-159.

سعيد ينتقد عليه ثلاثة أشياء. التفريط في الحج لغير عذر. وعدم الحذاقة في مسائل الفقه. وقبول خطة القضاء دون اضطرار. ولكنه يشهد له «أنه هلك سنة 429 وهو أسند من بقي بالأندلس وأوسعهم جمعاً»[1].

وقد جمع القاضي أبو الوليد يونس فعلاً الكثير وصنف العديد من الكتب ولأنه كان يميل رغم كل ذلك إلى الزهد ويتألف أهل الصلاح والفضل يذكر الحميدي أنه كان «يميل إلى التحقيق في التصوف. وله فيه مصنفات»[2] ويشهد القاضي عياض أن «أكثر تواليفه في أخبار الزهاد وأرباب الرقائق. وهي تواليف مليحة مفيدة»[3].

وقد ترددت أسماء كتب أبي الوليد في مختلف المصادر. مما يجعلنا نفترض أن الانتفاع بها حصل لطلبة العلم في القرون الوسطى. من تأليفه: كتاب «الابتهاج لمحبة الله عز وجل». كتاب «المنقطعين إلى الله». كتاب «طب القلوب الشافي من ألم الذنوب». كتاب «أنس الوحيد» كتاب «المراقب والمحاضر». كتاب «التسبيب والتقريب»، كتاب «التهجد»، كتاب «المستصرخين بالله تعالى». كتاب «فضائل الأنصار»، كتاب «الحكايات»، وكتاب «فضائل السير في الزهد»[4] ومن المحتمل أن الكتاب الذي ذكر له تحت عنوان «تكملة العباد» كان تتمة تاريخية لكتاب «العباد والعوابد» المنسوب لمحمد بن وضاح.

أما شعر أبي الوليد فكان أيضاً في معاني الزهد وما شابهه. وقد كانت له مقطوعات حسان روى لنا إحداها الفتح بن خاقان بعد أن وصفه بأن «فاضل ورع مبرز في النساك والزهاد، دائم الأرق في التخشع والسهاد. مع التحقيق بالعلم والتميز بفضله والتحيز إلى فئة الورع وأهله»[5] قال أبو الوليد ابن الصفار:

فررت إليك من ظلمي لنفسي	وأوحشني العباد وأنت أنسي
قصدت إليك منقطعاً غريباً	لتؤنس وحدتي في قعر رمسي
وللعظمى من الحاجات عندي	قصدت وأنت تعلم سر نفسي

(1) ابن سعيد، م، س.

(2) الحميدي، جذوة المقتبس 362.

(3) عياض: ترتيب المدارك 4-741.

(4) جذوة المقتبس 362 ترتيب المدارك 4-741 شجرة النور 113 مطمح الأنفس 59.

(5) مطمح الأنفس 59.

رضـاك هــو الـمــنــى وبـه افـتــخـاري وذكـرك فـي الـدجـى قـمـري وشـمـسـي

عاصر أبا الوليد يونس بن عبد الله مؤلف أندلسي آخر ساهم في الكتابة الصوفية في هذه الحقبة. هو أبو الحسين يحيى بن نجاح الأموي القرطبي. المتوفي سنة 422 هـ. وقد ترك تأليفاً في التصوف تحت عنوان «سبل الخيرات في المواعظ والرقائق».

ولحسن الحظ لا زال هذا المصنف موجوداً[1]. ويظهر للناظر فيه أنه منسوج بلغة صوفية واضحة مبنية على المصطلحات المعهودة عند هذه الطائفة يتخللها الكلام في مشاعر الشوق والوجد، وفي المقامات والأحوال. والكتاب مطرز بذكر الصالحين ومناقبهم وفتاواهم في ميدان سير القلوب.

والمؤلف قد قام برحلات مشرقية للاتصال بالصوفية هناك. وكان على علم تام بأحوالهم ومناقبهم حيث إنه ساق تراجم تامة للصوفية المشارقة المشتهرين ثم عقب قائلاً: أما المشائخ الذين أدركناهم والذين عاصرناهم ولم يتفق لنا لقياهم مثل الأستاذ الشهير لسان وقته وواحد عصره أبي علي الحسين بن علي الدقاق، والشيخ نسيج وحده في وقته أبي عبد الرحمن السلمي وأبي الحسن علي بن جهضم مجاور الحرم وأبي القاسم الصيرفي في نيسابور والشيخ أبي العباس القصاب بطبرستان وأحمد الأسود بالنهبور وأبي سهل الخشاب الكبير بها ومنصور بن خلف المغربي وأبي سعيد الماليني... فلو اشتغلنا بذكرهم وتفصيل أحوالهم لخرجنا عن المقصود في الإيجاز.

غير أن لنا تردداً في استمرار المؤلف يحيى بن نجاح في المقام بالأندلس رغم نسبته إلى قرطبة. فإن ثبت أنه داوم على الإستيطان بها ففي ذلك دليل على بلوغ كل تعاليم الصوفية وأخبارهم ومصطلحاتهم إلى الأندلس قبل الإمام الغزالي. ودليل على تمكن أهلها من الكتابة في هذا الفن -بعد ممارسته- كتابة في مستوى رسالة القشيري الشهيرة، وفي زمن معاصر لها. وقد قام يحيى بن نجاح بمهمة الوعظ في مكة المكرمة ولكننا لا ندري متى أتم تأليف كتابه «سبل الخيرات» في الأندلس أم في الحجاز. وأقوى الإحتمالين أنه فعل ذلك بمكة، وهي يومئذٍ مأوى المتجردين والمنقطعين للعبادة وملجأ

(1) مخطوط الخزانة العامة بالرباط 1977 د.

الصوفية ذوي المجاهدات العالية. وقد كان يحيى بن نجاح محتاطاً لدينه، ومحترزاً من غرور نفسه. كان إذا وعظ وزهزه الناس له قال: كان والدي عبداً لفلان، وأمي جارية اشتريت بكذا وكذا ديناراً. فلا يغرك يا يحيى مدح هؤلاء!![1]

فأين نحن من الافتراضات التي تذهب إلى أن كتاب الإحياء للغزالي هو الذي أدخل التصوف إلى الأندلس وأين نحن من غياب الصوفية عنها واستقلال الفقهاء بالوجود بها بعد هذا الحشد الهائل من الزهاد والنساك وأرباب القلوب الذين ما زالت الأندلس تخرج العديد منهم في القرنين الثالث والرابع ثم في القرن الخامس كذلك، والذين تنبىء المصادر عن بعض الإشارات إليهم في مناسبات متفرقة كأحداث الفتنة الكبرى التي أضرمت نيرانها بقرطبة على رأس القرن الخامس[2]. حتى إن القاضي عياضاً يجعل الزهاد طبقات، يشير إلى بعضهم حيناً بعد حين. وليته أفردهم بالتأليف كما فعل بالنسبة للفقهاء في ترتيب المدارك. قال عند ذكر الزاهد القرطبي حماد بن عمار: كان منقطع القرين في فضله جمع إلى العلم الأدب والفقه والبلاغة وكان منزوياً عن الناس منقبضاً عن الرؤساء متبركاً به مقطوعاً بفصله... وبه ختم زهاد الأندلس من طبقته[3].

شعر بليغ في الزهد

في وسط القرن الخامس يدوي صوت من بين الأصوات الأدبية العديدة في الأندلس بخطاب منتظم ومقفى يحمل نفساً صوفياً قوياً. إنه صوت أبي إسحاق إبراهيم بن مسعود الإلبيري.

هذا أديب آخر ينتسب إلى إلبيرة يحصر كل شعره في الحكم والمواعظ والزهادة. جعل من ذم الدنيا والتحذير من غرورها والتذكير «بضرتها» محوراً تدور عليه إنشاداته. وترك لنا ديواناً من الأشعار الزهدية[4]. يبدو أنه كان لأهل الأندلس غرام كبير بحفظها وإنشادها.

---

(1) م، س ص 104.

(2) يلمح هنا إلى الإمتحانات التي أصابت بعض رجال الدين والشفاعات التي حاولها الفقهاء والصالحون المعاصرون. منهم الزاهد حماد بن عمار ت 432 هـ.

(3) ترتيب المدارك 4-730.

(4) حققه د. رضوان الداية. ط2 دمشق 1981.

يرجع أبو إسحاق الإلبيري في تذوقه لأغراض الزهد وفي تفتحه على هذا اللون من الآداب إلى شيخه أبي عبد الله محمد بن أبي زمنين الإلبيري السابق الذكر، فبه تفقه وتأثر وعلى يديه تخرج.

وأكثر شعر أبي إسحاق فصيح يتناوله العوام بسهولة ويسر وتتخلله الحكمة والعبر المستخلصة من التجارب الإنسانية. وكلها ترجع إلى عدم الاغترار بالدنيا والتهيء للانتقال إلى الآخرة والندم على المخالفات.

ولم يكن أبو إسحاق شاعر الزهد الوحيد في هذه الأزمان. فقد عرف القرن الخامس عدداً من الشعراء اهتموا بالزهد والوعظ، وجعلوا شعرهم وسيلة لانتقاد مظاهر الترف والانهماك في الماديات كما طفح بذلك المجتمع الأندلسي حينئذٍ.

وقد أدى بهم هذا المنحى إلى اتخاذ مواقف سياسية تجاه رجال السلطة الذين كانوا يعتبرونهم مسؤولين عما آلت إليه الأمور، وأبو إسحاق الإلبيري نفسه وجد نفسه متورطاً في الإنكار على وزارة ابن نغرلة اليهودي. وقال في ذلك شعراً اشتهر على الألسن. وشارك في إثارة صنهاجة ضد اليهودي فقتلوه. وعظم قدر إبي إسحاق بذلك.

ولا ننسى هنا أن هذه الحقبة شهدت تفكك الخلافة الأموية وتشتتها في شكل دويلات الطوائف. وهي حالة فرقة وتمزق وانحلال أمني وديني ساهمت في كثرة الأدب الزهدي عموماً كما روجت لصنوف الأدب الأخرى عن طريق تنافس كل أمير في استقطاب الشعراء. وكان لأبي إسحاق الإلبيري من بين هؤلاء الشعراء قرين في الزهادة والموعظة وقول الشعر، هو أبو محمد العسال الطليطلي. «فقد كانا فرسي رهان في ذلك الزمان صلاحاً وعبادة»[1].

وإلى أبي محمد العسال تنسب الأبيات المقولة في اشتداد الخناق على أرض الإسلام بالأندلس والنذير بسقوط دولته هناك:

شدوا رواحلكم يا أهل أندلس	فما المقام بها إلا من الغلط
الثوب ينسل من أطرافه وأرى	ثوب الجزيرة منسولاً من الوسط

(1) ابن الأبار التكملة 1-136.

من جاور الشر لا يأمن بوائقه — كيف الحياة مع الحيات في سفط[1].

ومن الشعر الوعظي ذي النفحة الصوفية الذي فاه به أبو إسحاق الإلبيري هذه الأبيات من قصيدة طويلة[2]:

يا أيها المغتر بالله — فر من الله إلى الله

ولذ به واسأله من فضله — فقد نجا من لاذ بالله

وقم له والليل في جنحه — فحبذا من قام لله

واتل من الوحي ولو آية — تكسى بها نوراً من الله

وعفر الوجه له ساجداً — فعز وجه ذل لله

فما نعيم كمناجاته — لقانت يخلص لله

ورغم أن أبا إسحاق الإلبيري لا يمكن أن يدرج بسهولة ضمن الصوفية الصرحاء ويبقى مطبوعاً بطابع الزاهد الناسك كما عرفته عصور الإسلام الأولى فإن ذلك ليس مبرراً كافياً لإثبات تأثره بالزهد المسيحي كما يجنح إلى ذلك بعض الباحثين. فقد ادعى كلوديو سانشز البورنوز - في غموض والتواء - أنه يجد في أشعار الزهد التي فاه بها أبو إسحاق إشارات إلى تيار الشخصية الإسبانية المستقلة عن الإسلام. وأنه يجد ذلك أيضاً في متصوف مرسية، ابن عربي، وفي شاعرية الشيخ الصوفي الششتري، وأنه يقطع بوجود ذلك التيار الإسباني في الأندلس المسلمة إلى حين اكتساحها بسحب من «الجراد الإفريقي» المرابطين والموحدين[3].

فأبو إسحاق الإلبيري يبقى في نظرنا فقيهاً زاهداً يمثل بقوة تلك الفئة الوسطى من الزهاد المسلمين والتي تشكل صلة وصل بين علماء منشغلين بالرسوم والأحكام، ومتصوفة مهتمين بالأحوال والمقامات.

---

(1) عبد الله كنون. النبوغ المغربي 1-73 ط3 بيروت 1975.

(2) أبو إسحاق الإلبيري، الديوان 63.

(3) Claudio Sanchez Albornoz. Espagne préislamique et Espagne Musulmane in Mélauges.

ابن حزم والتصوف

وإذا كان الصوفية يدعون أنهم أهل العشق والغرام، وأنهم هم الذين استطاعوا أن يقيموا بينهم وبين باريء الأكوان علاقة محبة وهيام زيادة على علاقة الخدمة كما يترسمها عوام المسلمين فإن الذي يستحق أن ينظر إليه بعناية هو ذلك التغني بالحب والعشق الذي جاء على ألسنة أندلسيين غير متصوفة من هذا العصر. فقد ازدانت هذه الحقبة من تاريخ الأندلس بابن زيدون وابن حزم ونظرائهما. والواقع أن لغة الحب كما هي عند ابن زيدون وابن حزم لا يمكن أن تكون ذريعة لإقامة علاقة تأثير وتأثر بين أمثال هؤلاء وبين الصوفية. فابن زيدون كان غارقاً في الهيام بمولاته. وابن حزم كان من جملة ما كان متكلماً نظاراً في مجال الحب، والظاهر أن له تجربة فيه ساعدته على بلورة الأفكار التي جاء بها في كتابه «طوق الحمامة». أما الصوفية فهم وإن استعملوا أحياناً نفس اللغة الغرامية فهم يفرغونها من محتواها الظاهري ليصرفوها إلى أمارات وإشارات ورموز ترمي إلى موضوع حبهم. إضافة إلى أنه لحد القرن الخامس لا نعثر إلا نادراً في كلام الصوفية الأندلسيين على ما يجانس هذا الخطاب. وسيبرز استعماله واضحاً بعد أكثر من قرن من الزمان مع ابن عربي ثم مع الششتري بعده. ومن المقطوعات الشعرية القليلة في الحب الصوفي من العقود الأولى للقرن الخامس ما أنشده الصوفي الأديب البارع أبو عمر أحمد بن عيسى الإلبيري[1] قائلاً:

شربت بكأس الحب من جواهر الحب ... رحيقا بكف العقل في روضة الحب

وخامر ماء الروح فاهتزت القوى ... قوى النفس شوقا وارتياحاً إلى الرب

ونادى حثيثاً بالأنين حنينها ... إلهي إلهي من لعبدك بالقرب

فخاطبه وحيا إليه مليكه ... سأكشف يا عبدي لعينك عن حجبي

فأعلن بالتسبيح مثلك لم أجد ... تعاليت عن كفؤ يكافيك أو صحب

أجول ببعضي فوق بعضي كأنني ... ببعضي لبعضي كالنجائب والركب

فخذ بزمام الشوق مني تعطفا ... إليك ولا تسلم زمامي إلى لبي

---

(1) يغلب على ظننا أنه هو المذكور آنفاً كآخذ عن ابن أبي زمنين. وأن اسمه الصحيح هو أبو عمر أحمد بن أيوب بن أبي الربيع الإلبيري، ولكن ابن بسام قد وهم بشأنه والتبس عليه بشخص آخر، وسيأتي قريباً مزيد من التعريف به.

لعلي أسقى ثم أسقاه دائماً رحيقاً بكف العقل من جوهر الحب[1]

وابن حزم، رغم إشارته إلى محبة الله في كتاباته، ورغم مساهمته في الكلام على طبيعة النفس وضرورة تطبيبها، لم يكن يعتقد في إيجابيات المذهب الصوفي، ولا كان يناصره.

ولكنه بالمقابل أيضاً لم يكن ينزع عنه المشروعية الدينية وإلا لم يكن هناك معنى في إغفاله الكلام على عقائد الصوفية في كتابه الحافل «الفصل في الملل والأهواء والنحل».

والمرجح عندنا أن ابن حزم الذي كان قد كَوَّن ثقافة موسوعية لا يمكن أن يفوته اختبار نسبي لطريق التصوف. خصوصاً وأن له اهتمامات بجانب الروح وتزكية النفوس ظهر بالخصوص في رسالته الشهيرة في النفس. وهكذا عندما كان يتتبع العقائد الزائغة والمذاهب الزائفة لم يجد سبباً يتوصل به إلى إدماج الصوفية ضمنهم لأنه كان يدرك أن التصوف ليس نحلة عقدية وإنما كان أسلوباً تربوياً. إلا أن ظاهرية ابن حزم لم تكن لتبيح له التجاوب مع المنحى الصوفي.

فإذا كان قد أحجم عن الخطوة الأولى المتمثلة في تأويلات الفقهاء، فإنه من الأولى أن يجد كل الصعوبة في الخطوة الثانية المتمثلة في مقاربات الصوفية.

يقول ابن حزم عن أسباب تعلق القلوب: علمنا أن المحبة ضروب: فأفضلها محبة المتحابين في الله إما لاجتهاد في العمل، وإما لاتفاق في أصل النحلة والمذهب وإما لفضل علم يمنحه الإنسان، ومحبة القرابة، ومحبة الألفة والاشتراك في المطالب، ومحبة الطمع، ومحبة بلوغ اللذة وقضاء الوطر. ومحبةُ العشق التي لا علة لها إلا ما ذكرنا من اتصال النفوس[2]. ليس في هذا الأسلوب ما يفيد أن ابن حزم خبر أشواق المتصوفة وذات مذاقاتهم. وحتى عندما كان يؤسس حجية للحب لم يكن الكلام في منظوره متعلقاً إلا بالهوى المعتاد:

يلوم رجال فيك لم يعرفوا الهوى وسيان عندي فيك لاح وساكت

يقولون جانب التهاون جملة وأنت عليهم بالشريعة قانت

(1) علي بن بسام، الذخيرة في محاسن الجزيرة. قسم 1 ص850 بتحقيق إحسان عباس ط 1978 بيروت.

(2) ابن حزم طوق الحمامة، 21.

فـقـلـت لـهـم هـذا الـريـاء بـعـيـنـه صـراحـا وزي لـلـمـرائـين مـاقـت

متى جاء تحريم الهوى عن محمد وهل منعه في محكم الذكر ثابت[1].

وقد توقف المستشرق البورنوز عند مشاعر الحب عند ابن حزم، في «طوق الحمامة» بالخصوص ورأى أنها لا تعانق الحب العذري العفيف - ذي الأصل الشرقي في نظره - وأنها أيضاً لا تلائم المحبة الصوفية الصرفة المبنية على إلغاء اللذة كما كانت قواعدها تمارس في مدارس بغداد الصوفية. وإذن لم يبق حسب زعمه إلا أن تكون هذه المشاعر إرثاً مسيحياً مترسباً من فترة ما قبل الإسلام![2].

هكذا في تعسف واضح يتعنت هذا الباحث في أن يرى في لغة الحب عند ابن حزم - وأمثاله ابن زيدون وابن اللبانة - أثراً من آثار الديانة المسيحية. كأن لم يكن في المسلمين أبداً مشاعر رقيقة مرهفة. وقد بنى رأيه هذا على أعمدة متهاوية بالأساس حيث ألزم نفسه أولاً بأن الحب العذري العفيف أصله شرقي. وكلمة شرقي ترن في أذنه ممزوجة ولا شك بمسيحي. مع أن في العرب والمسلمين عشاقاً عذريين قبل الإسلام وبعده. وألزم نفسه ثانياً بأن مدارس بغداد الصوفية كانت تلغي من حسابها كل قضاء للذة. وقد اختلط عليه الأمر ولا شك برهبنة المسيحيين الذين ينقطعون عن النساء ولم يتنبه إلى أن الصوفية في الإسلام يباشرون اللذات كلها بما فيها الشهوة الجنسية ويصعدون في نفس الوقت عباداتهم ومناجاتهم نحو معبودهم الحق. ورغم أنهم قد ينصحون المبتدئين بالاستغناء مرحلياً عن لذة الجنس فإن عموم خطابهم يرشد أن الصوفي الحق هو الذي يستطيع أن يجمع بين مباشرة أسباب الحياة العادية وأن يفرد قلبه لعبادة الله. حتى إن المتبتل المنقطع عن النساء يصير في عرفهم زاهداً لا صوفياً حقاً!

فارضيات أندلسية

ومن صوفية هذه الفترة الذين ينبىء كلامهم عن تجربة قوية وعميقة في هذا المجال أبو الحسن أحمد بن عبد الله، من دانية. ولقد اعتنى كثيراً بمهمة الوعظ. وفي هذه الأزمان كان كثير من المتصوفة يجمع بين «التربية الصامتة» التي تنبني على كثرة العبادة والمجاهدة وبين

---

(1) ابن حزم م، س.

(2) Claudio Sanchez Alborñez. Espagne préislamique et Espagne Musulmane

«التربية الناطقة» أي اتباع أسلوب الخطابة والتذكير والوعظ في حلقات عمومية.

وكما كان أحمد بن عبد الله واعظاً بلسانه، كان واعظاً بقلمه. فقد صنف مصنفات في هذا الإتجاه. والظاهر أنها كانت متعددة، وعبارة ابن عبد الملك تلمح إلى أن خطابه في الوعظ يغاير شيئاً ما خطا به في التصوف. كأن الوعظ تذكير للعموم والتصوف تنبيه للخصوص. ومعلوم أن أولى مبادىء المنهج الصوفي تتأسس على اعتبار المتدينين ثلاث فئات: العوام والخواص وخواص الخواص. يقول ابن عبد الملك «كان واعظاً وصنف في طريقته، وفي التصوف[1]» وقد كانت المقطوعة الشعرية التي أورد له من نوع الخطاب الصوفي العميق وهي في جمالها وشاعريتها وفي مضمونها الذي يدور حول المحبة الصوفية وزعامة الناظم فيها -حتى إن كل العشاق تبع له- تذكرنا بتصوف وشاعرية «سلطان العاشقين عمر بن الفارض» لولا أن أحمد بن عبد الله سابق في الأوان على ابن الفارض. أنشد أحمد بن عبد الله لنفسه في بعض مصنفاته:[2]

غرست لأهل الحب غصناً من الهوى	ولم يك يدري ما الهوى أحد قبلي
ورويته من دمع عيني فانتشا	فأصبح مستك الحدائق بالحمل
فأينع أحزاناً وأورق صبوة	وأثمر أشجاناً من السقم المبلي
فكل جميع العاشقين هواهم	إذا نسبوه كان من ذلك الأصل

إن الشعر الصوفي يستمد كيانه من امتزاج فنون أدبية يتألق في تحبيرها وتوظيفها للتنفيس عن لواعجه: في مقدمتها فن الشعر الديني عامة، وفن الخمريات التي أفرغت من معناها الحسي لتدل على لذة السكر بمحبة الله. ثم فن الغزل بشقيه العذري العفيف وأحياناً التشبيب الصريح، وأخيراً فن الأشعار المبنية على الرمز والإيحاء والإشارة البارقة. وقد وجد في القرنين الخامس والسادس تيار أدبي صوفي فياض أنتج من روائع القصائد الصوفية ما لا يجهله أحد. ولعل من أهم العوامل في ذلك النتاج اكتمال الهالة الأدبية في المشرق والمغرب على السواء. فالصوفي ابن بيئته. وإذا كان أدباء أعلام أبدعوا في وصف الطبيعة والمعشوقة والرّاح مقطوعات تنبئنا عنها كتب تلك الفترة كالذخيرة والخريدة والقلائد، فإن أعلام الصوفية من تلك الحقبة أبدعوا في التغني

---

(1) ابن عبد الملك الذيل والتكملة 1-192.

(2) ابن عبد الملك. م، س.

بموضوع عشقهم والرمز إلى معانيهم بنفس النفَس وباستخدام الأدوات التعبيرية الرائجة في وقتهم. كان منهم ابن الفارض بالمشرق، وكان منهم ابن العريف وابن عربي بالمغرب. ثم كانت هناك فنون أخرى لا تقل أدبية كالزجل والملحون الدارج انعكست فيها كذلك اهتمامات وهيامات الصوفية. ومن الباحثين من يرى أنه لولا شيوع روح التصوف في الأدبيات لكانت قد عرفت انحداراً مخيفاً بعد أن خرجت السلطة من يد العروبة إلى أيدي الأتراك[1].

وللصوفي الأديب أبو عمر أحمد بن أيوب بن أبي الربيع الإلبيري[2] الذي مر بنا قريباً - مكانة جليلة بين أفراد الزهاد في القرن الخامس. ولعله كان يستوطن المرية ومالقة على اعتبار أن الذي نقل أكثر أخباره تلميذه أبو المطرف عبد الرحمن بن قاسم الشعبي من مالقة. وقد وجد الأديب الناقد ابن بسام هذا الرجل «أحمد الإلبيري» من الذين ملكوا زمام الآداب، شعراً ونثراً، وأجابتهم اللغة طوعاً وكرهاً «فقد كان خالص الأدب، محصد السبب. ذهب بفصوصه وعيونه، وتلاعب بمنثوره وموزونه. وتصرف بين مبذاله ومصونه»[3].

وقد ساق ابن بسام بشأنه عبارة غامضة تستحق التوقف وتدل على أن أبا عمر أحمد الإلبيري أقحم في أمور ترأسها ثم تخلف عنها. فهل هي توليات سلطوية ومهمات إدارية أو أدوار سياسية أو صدارة علمية أو صوفية؟ لا نستطيع الجزم بإحداها عندما نقرأ أنه كان «قد أدير عليه يومئذ من الأمور. وجعل إليه من التقديم والتأخير».

والذي يغلب على الظن أنه كانت له مشاركة في تقلد خطة من الخطط التي كانت معروفة في الأندلس. إما قضاء أو حسبة أو مشاورة أو ما شاكلها. لأنه لم يعرف لصوفية الأندلس في هذه الأزمان تنظيم هيكلي أو بناء هرمي يجمعهم. وكذلك بالنسبة للعلماء المتعاطين للعلوم الشرعية على نقيض ما كان يتهيأ حدوثه بالمشرق، وبمصر بالخصوص.

ومن النصوص المنسوبة إلى هذا الرجل كما حفظها التاريخ والتي تظهر مذهبه في

(1) د. قاسم غني تاريخ التصوف في الإسلام. ترجمة صادق نشأت. ط 1970 القاهرة.

(2) سبق أن أبدينا تحفظنا في هامش قريب على التحقيق الذي قام به ابن بسام بخصوص هذه الشخصية.

(3) ابن بسام، الذخيرة 1-848.

التطور الروحي وإيمانه بمقامات الإسلام والإيمان والإحسان وبإمكانية اكتساب الإنسان لصفاء الملائكة حتى إنه يستحق التملي بالنظر إلى وجه الباري، هذا النص البديع الذي نثبته هنا - رغم طوله - لغناه بالإشارات الصوفية واللطائف البيانية. فقد خاطب أحمد ابن عيسى بعض إخوانه - أي زملاءه في سلوك طريق التصفية الباطنية - وذلك سنة 416 هـ. فقال[1]:

سمت بك سماء العلم إلى سموه[2] ودنت بك أرض السكينة إلى دنوه. ودار بك فلك المعرفة في ملكوته، وغابت بك نجوم الحكمة في جبروته. وهيأتك يد القدرة هيئة روحانية. وأحياك روح القدس حياة إلهية، وألبستك الشريعة لباس التقوى وراشتك الطبيعة بريش النهي، حتى تطير مع الروحانيين في مجال الصديقين، إلى منازل المقربين، فتذوق برد عيش النعيم، وتلذ بالنظر إلى وجه القيوم، وتشتاق إلى لقاء الرب الرحيم، هيهات! إن لله يا أخي عباداً أقام أرواحهم بقيوميته على صراط مستقيم. فمشت بأقدام الصدق إلى الحق. فدنت منه. فنظرت إليه على جلاله في اتساع كماله. فضعفت لكبر سلطانه. ثم أفاقت بالإسلام، ونطقت بالإيمان وأبصرت بالإحسان، واتصلت بالقرآن. فأمرها فقامت بالخدمة. وعلمها ففازت بالحكمة فانقطعت إليه بالكلية، ودانت له بالحنيفية، فآواها إلى كنفه. ونعمها بطرائف تحفه. فملكها أبداً لا يبيد، وعلمها به يزيد، حتى أطلع لها السر، وأكمل لها البر، فحييت بقربه، وشربت بكأس حبه، فرفضت الأسباب وخرقت الحجاب وبيض وجوهها البرهان. وأثلجها البيان. ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ﴿٢٢﴾ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ ﴿٢٣﴾﴾ [القيامة:22-23] فرحمانهم علامهم. وجبارهم رزاقهم. خلاؤهم ملاء. وملاءهم خلاء. وسماؤهم أرض. وأرضهم سماء. روحانيون جسمانيون إنسيون ملكيون. أولئك الأصفياء الأتقياء. الأولياء النجباء. أتاهم العون فساعدهم الكون...

رواج في الكتب

وصلت في أواسط القرن الخامس إلى الأندلس كتابات الصوفية المشارقة. قبل أن تأتي أحداث كتاب الإحياء للغزالي بعقود من السنين زيادة على النضج الصوفي الذي

---

(1) ابن بسام، م، س.

(2) الظاهر أن ضمير الغائب يعود على الله.

كان يتبلور في الأندلس بمعطياتها المحلية.

وقد درست أصول الصوفية في الحلقات العلمية وفي رباطات المتعبدين. ووقع نقاش بعض ما جاء فيها والمساهمة في إتمام ما نقص منها. كما اختصرت المطولات منها أو شرح المجمل فيها، وقد ذكر أن الشيخ الإمام محمد بن خلف الأموي الأندلسي. المتوفي سنة 485 قد اختصر كتاب قوت القلوب لأبي طالب المكي، وسمى مختصره: «الوصول إلى الغرض المطلوب من جواهر قوت القلوب»[1] ونعلم من جهة أخرى أن كتاب «الحلية» لأبي نعيم وهو ما هو في ترسيخ النظرية الصوفية - كان من الأصول التي وصلت مبكراً الأندلس. وقرئت بالمجامع والجوامع. وكان الفضلاء يتحلقون حول ساردها. ويعون مغزى حكاياتها وتظهر عليهم أحياناً انفعالات عند سماعها[2].

ونعلم كذلك أن المحدث الحافظ أبا علي الصدفي أجاز الآخذين عنه في كتب صوفية متنوعة منها كتب الحارث المحاسبي، «الرعاية لحقوق الله» وغيرها[3]. ولعله أخذها بسنده في المشرق عن الصوفية هناك.

وعندما نقترب من نهاية القرن الخامس نجد المصادر تمدنا بمعلومات قيمة عن الشخصية الصوفية المغربية بالرغم من انعدام مصدر خاص في التأريخ لها. فكتب البرامج والطبقات وكتب رجال الحديث تومض من حين لآخر ببوارق تشع في ظلام ذلك التاريخ الدفين، ولكتاب المؤرخ المحدث الكبير ابن بشكوال - ومن بعده العلامة المحقق ابن عبد الملك في «الذيل والتكملة» - إسهام كبير في تنوير الرؤية وإزالة الغموض. وابن عبد الملك إذا تعرض لأحد الأشخاص أو تناول ظاهرة أو نقل حادثة ينبىء عن خبرة واسعة وتثبت قوي.

وللقاضي عياض في برنامج شيوخه أيضاً التفاتات إلى أساتذته الذين يجمعون بين العلم الظاهر وبين الصفاء الباطني.

فمن الشخصيات التي أخذ عنها عياض أبو عبد الله محمد بن خميس، الذي يصفه

---

(1) العابد الفاسي، مخطوطات خزانة القرويين 2-249 ط البيضاء 1980.

(2) ابن عبد الملك، الذيل والتكملة 5-118.

(3) عياض، الغنية، 91 ط بيروت 1982.

«بالشيخ الصوفي الصالح» ويجعله ابن عبد الملك: «صدراً في شيوخ الصوفية في وقته[1]». كان ابن خميس مقيماً بإشبيلية. يضرب في الأرض أحياناً ويسيح طلباً للرزق الحلال، مستخدماً في ذلك مالاً قليلاً كان يملكه.

ولكن ابن خميس عرف بالخصوص بالإخلاص وبالكلام في الرقائق. يستعمل القاضي عياض في نعته مصطلحاً جوهرياً في مذاهب التصوف التي تدور على أن للقلوب أعمالاً كما أن للجوارح أعمالاً، وأن ما وضعوه من شروط ورياضات ومجاهدات يقصد منه تصحيح الأعمال القلبية حتى تتخلص من كل آفة تشوبها. فقد كان ابن خميس على حد تعبيره «من أهل التقشف التام والصلاح والفضل والاستقلال بعلم آفات الأعمال والإخلاص والرقائق[2]» وفي تعبير القاضي عياض على هذا النحو تلميح إلى أنه من القلائل الذين كانوا يعرفون هذا الفن. فقد استقل فيما يبدو بالكلام فيه.

ولا يعني ذلك طبعاً أنه الصوفي الوحيد المعروف في وقته، بل هو الشيخ الصوفي الذي قصر نظره على تمحيص هذا الجانب. إذ التصوف - كما هو معلوم - متنوع في ثمراته وأذواقه. فمن الصوفية من أكثر الكلام في المحبة، ومنهم من اعتنى بالخواطر. ومنهم من حاول أن يقتحم الغيوب ومنهم من اهتم بتصحيح الأعمال القلبية وتخليصها من الآفات والرياء. وقد كان أبو عبد الله بن خميس من هذا الصنف. وقد عملت كتب الحارث المحاسبي عملها في كيانه وزرعت بذرتها في أرضه. فقد كان يتكلم فيها ويعمل على شرحها. ومن الافتراض الجائز حتى لو سكت مترجموه عن ذكر هذه الكتب، أن ينسب منحاه إلى الطريقة التي كان عليها الحارث المحاسبي. فهو الذي خاض هذه البحار في القرن الثالث في حلقات الصوفية بحواضر الشرق الإسلامي. وسجل ذلك في تآليفه: «الرعاية لحقوق الله» و «الوصايا» وغيرها. وقد صنف أبو عبد الله بن خميس بدوره كتاباً في التصوف وما في معناه سماه: المنتقى من كلام أهل التقى «يقول القاضي عياض عنه: سمعت منه بعضه من لفظه وجالسته كثيراً رحمه الله. وأجازني كتاب الرعاية للحارث المحاسبي ولا أذكر سنده فيها. وقد أخبرنا بها أبو علي الحافظ بسنده»[3].

---

(1) ابن عبد الملك، الذيل والتكملة 1-197.

(2) عياض، الغنية 91، ط 1 بيروت 1982.

(3) عياض. الغنية، 91.

ومن هذه الطبقة أيضاً يذكر المتجرد المتعبد عبد الله بن مفوز المعافري الذي كان ذائع الصيت في هذا المجال حتى إن الحافظ الذهبي يشعر أثناء حديثه عنه بأن هناك إجماعاً من الأندلسيين حول تقدمه وصدارته. فيقول: «كان عبد الله بن مفوز زاهد أهل الأندلس»[1] وكان يشاركه في الشهرة نسبياً - أيضاً أخوه أبو الحسن طاهر بن مفوز المعافري الشاطبي. تلميذ ابن عبد البر والذي جمع إلى الورع والتقى كثيراً من النباهة والتعمق في العلوم الشرعية.

ومن أهم الواردات المشرقية في هذه الفترة وصول شخصيات شرقية حاملة معها تكويناً صوفياً تاماً أو حاملة بذوره ثم اكتمل نضجها في البيئة الأندلسية أو حصل تحول مفاجيء في مسيرة حياتها ونظرتها إلى الكون بأرض الأندلس. ويذكر هنا طاهر بن محمد بن عبد الله المعروف بأبي العباس المهند[2] كان مشاعراً مفلقاً مدح الخلفاء واكتسب بشعره أموالاً. كان قد أتى من بغداد ووصل الأندلس سنة 340 ثم تحول فيها إلى زاهد كبير. وقد عمل على إشاعة زهده عن طريق الكتابة وألف رسائل عجيبة ومقالات في معاني الزهد على مذاهب المتصوفة.

كما أذاع كتب الزهد والرقائق بالأندلس رجل آخر هو حكم بن محمد القيرواني الذي كان يتبع المنهج الصوفي لذي النون المصري بواسطة بنان الحمال. وبقرطبة نشط في الاتجاه الصوفي.

وحكى ابن خير الإشبيلي أن حكما القيرواني نشر بها كثيراً من كتب الزهد والرقائق المؤلفة من قبل رواد الحركة الصوفية بالمشرق أمثال عبد الله بن المبارك والفضيل بن عياض وآخرين[3].

وانطلاقاً من هذه الحقبة يلاحظ تراجع للدور الذي اضطلعت به قرطبة في بلاد الأندلس في مختلف المجالات، وفي تمركز الزهاد والمتصوفة بالخصوص. وذلك لفائدة مناطق أخرى من هذا القطر. فإشبيلية وغرناطة وبلنسية ومرسية ستتردد أكثر في

---

(1) الذهبي، العبر في خبر من غبر 2-347.

(2) ابن الفرضي، الترجمة 622.

(3) د. محمود علي مكي، التصوف الأندلسي، دعوة الحق 8-1962.

الحديث عن هؤلاء. والمرية ستبرز في الصدارة في موضوع متصوفة الأندلس. وسيدور الكلام حول بلدان أخرى عرفت أنشطة صوفية هامة.

فمن أقصى الغرب الأندلسي جاء خبر أبو الحسن الطيطل، علي بن إسماعيل الفهري القرشي الذي كان من الأدباء النبلاء والشعراء المحسنين. اشتغل بهذا الوصف حيناً من الدهر ثم حدث له تحول فمال إلى النسك والتقشف. واتخذ لنفسه رابطة في رقعة من جنان له على بحيرة شقبان[1] كانت تعرف برابطة الطيطل استمر ذكرها إلى القرن السابع. وبتلك الرابطة انقطع للعبادة والوعظ والاتعاظ. وكان أبو الحسن الطيطل قد وظف إبداعه الأدبي في مجال نسكه ونظم الشعر ليضمنه آراءه وأشواقه. وعنه يقول ابن عبد الملك: «لقد نظم في تلك المعاني أشعارا رائقة وضروباً من الحكم تناقلها الناس وحفظوها عنه»[2].

ومن نظم أبي الحسن الطيطل في العبر الذي استخلصها من تجارب الحياة:

إذا سد باب عنك من دون حاجة	فدعه لأخرى ينفتح لك بابها
فإن قراب البطن يكفيك ملؤه	ويكفيك سوءات الأمور اجتنابها
ولاتك مبذالا لعرضك واجتنب	ركوب المعاصي يجتنبك عقابها

وفي أقصى الجنوب الأندلسي، في مدينة مالقة كان أهل الفضل والاجتهاد يتكاثرون وكانوا يعقدون الحلقات في صحن الجامع لقراءة الكتب الحديثية والكتب الصوفية. وكان البعض منهم يجني ثمرات أخلاقية من مجاهداته. كما كان آخرون تظهر عليهم ثمرات أحوال ومظاهر انفعالات. وقد ذكر عن أبي بكر عتيق بن أحمد الأنصاري. وكان «خيِّراً فاضلاً من عباد الله الصالحين»[3] أنه قعد يوماً ينصت إلى قارىء يقرأ كتاب «حلية الأولياء» لأبي نعيم. وكتاب الحلية كما هو معلوم، من المصادر الصوفية الأصيلة، التي أراد مؤلفه أن يظهر من خلاله صحابة الرسول بكل المواصفات المعهودة عند المتصوفة، ثم عقب بعدهم بذكر مناقب التابعين وتابعيهم وسائر فضلاء القرون الأولى للإسلام.

---

(1) الظاهر أنها بحيرة كانت بجوار لشبونة.

(2) ابن عبد الملك، الذيل والتكملة 5-196.

(3) ابن عبد الملك، الذيل والتكملة 5-118.

وهكذا عندما جرى ذكر أحد المترجم لهم في الحلية واستعرض القارىء كراماته ومناقبه أثر ذلك تأثيراً قوياً في المستمع أبي بكر عتيق بن أحمد الأنصاري المذكور «فصاح صيحة ثم سكت وسكن فحرك فألفي ميتاً»![1].

هذا الحدث يذكرنا بنظيره الذي وقع فيما سمي «بمسجد السبت» الذي كان ينعقد بالقيروان في القرن الثالث حيث توفي أحد الذين لهم «قلوب وألقوا السمع» لما كان يتلى من آيات الذكر الحكيم. وتروي كذلك حوادث مماثلة في حلقات صوفية المشرق. غير أن متأخري الصوفية يميلون إلى القول بأن الذي وقع من هذا القبيل في بعض المريدين دليل على ضعف همة مرشديهم في طريق التصوف بحيث لو توفر لهم الشيخ المتمكن من ملابسات التربية لكانت لهم مناعة ضد هذه الآفات. أو أنهم كانوا من الذين أقبلوا على المجاهدات بمفردهم دون الالتجاء إلى خبير مرشد يأخذ بأيديهم في أدغال السلوك.

ومن الذين برعوا في الآداب. وجمعوا بين الشاعرية والتصوف، أبو جعفر بن حاضر، أحمد بن عبد الرحمن. جعله المؤرخ ابن عبد الملك شقري الأصل وذكر مجموعة من العلماء والأدباء الذين تخرج على يديهم. وقال «كان شاعراً محسناً زاهداً فاضلاً ذا عناية بالتصوف. وصنف فيه كتاباً حسناً سماه: الاستيقاظ من سنة الغفلة والاستنقاذ من جهل التسويف والمهلة»[2].

وحسبما يبدو يكون هذا التأليف في التصوف من الكتب التي تركز على علاج مرضين يصيبان المقبل على الله في طريق التصوف. الأول هو داء الغفلة عن المعبود والتي ينبغي أن تحارب بوسائل شتى، والصوفية يجعلون أهم وصفة لها المواظبة على الأذكار حتى تستقر معانيها في القلب وتتحصل اليقظة أو «الحضور» كما يصطلحون عليه أحياناً، أما الداء الثاني فهو إرجاء الأعمال الشرعية دوماً إلى أجل غير مسمى والاغترار بأنه لا زالت لذلك مهلة متوفرة وأن الإنسان سوف يجد مستقبلاً متسعاً من الوقت ومساعدة من الظروف للإقبال على العبادة. وداء التسويف هذا ينبه عليه المرشدون الصوفية مريديهم ويحضونهم على محاربته بقطع العلائق وعكس القضية بحيث يوصونهم بإرجاء حاجيات الإنسان والمسارعة إلى أعمال الخير والبر، وتفصيل كل هذا وارد في

(1) ابن عبد الملك، م، س.

(2) ابن عبد الملك م، س 2341.

الأصول المعتمدة عندهم بكثير من البيان[1].

كرامات أم أساطير

وهكذا كانت المدرسة الصوفية الأندلسية في هذه الفترة تجمع كل عناصر التربية المصطلح عليها عند المتصوفة عموماً. وكانت نتائج هذه التربية متشابهة هنا وهناك. فلا خصوصية من هذه الناحية في هذه الممارسات الأندلسية.

رأينا قريباً أن رواد الحلقات الصوفية كان فيهم من ينفعل كثيراً لتلك الأنشطة فيظهر عليه الصياح والصعق، وما شابه ذلك وكان فيهم أيضاً من تبلغ به حدة التجاوب إلى خروج روحه. ولعل ذلك كان لحدة عدم التجاوب! وعرف فيهم أيضاً «مجابو الدعوات» ولوحظ أمرهم بعناية خاصة. كما اهتم الناس بما يصدر على هؤلاء الناس من خرق للعوائد وتحديات لنواميس الطبيعة فيما كان يعرف «بالكرامات». وحصول الإجابة في الدعوات نوع من الكرامة أيضاً والكرامة فرع من المعجزة التي خص بها الأنبياء ومشابهة لها من بعض الوجوه فهي «إكرام من الله لمن تولاه من عباده». وقد تردد بشأنها النظار من علماء الإسلام. ومال البعض إلى إنكارها أصلاً وفصلاً. ورأت أكثريتهم إثباتها. وعلى هذا الرأي الثاني مذهب أهل السنة. وفي ذلك يقول ابن السبكي في «جمع الجوامع»: وكرامات الأولياء حق. قال القشيري: ولا ينتهون إلى نحو ولد دون والد[2]. وقد سالت أقلام بكلام كثير حول كرامات الأولياء إيجاباً وسلباً بين علماء الإسلام.

ولكن الكرامات إذا كانت ثابتة مبدأ عند المسلمين، فهي عند العوام منهم مجال خصب لنسج الخيالات وإطلاق العنان لكثير من التصورات المناقضة لكل عقل ومنطق. فهي الميدان الذي تختلط فيه الأسطورة بالواقع والحق بالباطل. ولذلك كثيراً ما وصم الفكر الصوفي بالخرافية والأسطورية بسبب تضخم جانب الكرامات والمناقب.

وقد ارتأينا في بحثنا هذا أن نتجنب عمداً الاستناد إلى أخبار المناقب وغرائب الكرامات. لا لأنها لم تكن معروفة في الأندلس، أو لأنها انتهت بوقت من الأوقات بل

---

(1) يراجع في هذا بالخصوص كتاب الإحياء للغزالي، وقوت القلوب لأبي طالب المكي.

(2) ابن السبكي، جمع الجوامع 96.

على العكس من ذلك كان الحديث عنها من طبيعة المناخ الصوفي. ولكن فقط لنزيد من واقعية هذه الدراسة. فقد آلينا على نفسنا أن لا نستثمر الحكايات المغرقة في وصف ما لا يجري على المعتاد عند الناس، وأن نغفل الكرامات المتعددة الواردة لتطريز تراجم الأعلام في كتب الطبقات والتاريخ.

فعلى سبيل المثال كان الحديث دائراً بالأندلس عن صنف من الكرامات تجتمع في إمكانية الاتصال والتلقي بين شخصين متباعدين أو بين شخص وعوالم الغيب فيما كان يعرف «بالمكاشفات والهواتف». وفي هذا الصدد يقول أبو القاسم بن الطيلسان: سألت يوماً الزاهد الورع أحمد بن عبد المجيد أبو جعفر الجيار عما يدعيه قوم من المناجاة والمكاشفة فقال لي: كنت ليلة من الليالي قد قمت إلى ورد كنت ألزمه فتوضأت وتطيبت بماء الورد القرطبي على جري عادتي وتنفلت بما شاء الله ثم إني قعدت في مصلاي وجعلت أفكر وألوم نفسي على التقصير في العمل وأقول: يا ليت شعري هل عملي هذا متقبل. فنوديت: ما أحببتنا حتى أحببناك ولا وفقناك للعمل إلا وقد رضيناك[1].

كان هذا الرجل الذي يدعي سماع النداء من متعبدي مدينة مالقة. وكان السائل المستفسر عن هذا الجانب - فيما يبدو أنه استغراب منه لذلك - هو أبو القاسم بن الطيلسان، من العلماء الأثبات المؤلفين الذين اعتنوا بأخبار الزهاد والصوفية. وإيراده لمثل هذه الحكاية مشعر بأنه انتهى إلى اعتقاد مصداقيتها. وكذلك الأمر بالنسبة لابن عبد الملك، المؤرخ المحدث، الذي أورد هذه القصة. وفي ثناياها نلاحظ أن الناس كانوا يتحدثون بمثل هذه الأقصوصات، وينقسمون طبعاً بصددها إلى منتقد ومعتقد.

---

(1) ابن عبد الملك، الذيل والتكملة 1- 260.

الباب الثاني

المدارس الصوفية الأندلسية
في القرن السادس

المدرسة البرّجانية

- لغوي بعيد عن قحية الظاهرية
- قرينان أم مريد ومرب
- التشريح الروحاني
- الإمام المبين والحق المخلوق به
- جهنم في شكل بقرة
- تنبؤات في التفسير
- قلة في الأتباع
- عقاب يفوق التهمة
- فيلسوفي الإشارة

المدرسة البرجانية

المدرسة البرَّجانية في التصوف تنتسب إلى أبي الحكم عبد السلام بن برجان الإشبيلي:

وهذه شخصية ممتنعة يكتنفها بعض الغموض في أخبارها وأطوار حياتها وفي تعاليمها وأفكارها.

إن الحيرة لتأخذ أحياناً المهتم بأبي الحكم بن برجان للاضطراب الذي يتخلل أحواله. وأول ذلك تضارب المصادر حول التعريف به.

فإذا كانت المؤلفات التي تناولته تجمع على نعته «بابن برجان»، ترخيم من الأصل: «ابن أبي الرجال»، وتجمع على تكنيته بأبي الحكم، فإن اسمه الشخصي كان موطن نزاع واضطراب. إن الناظر فيه يتوقف فعلاً، هل هو عبد السلام أو عبد الرحمن وهل يتعلق الأمر بشخصين مختلفين ينتميان إلى نفس الأسرة أحدهما عبد السلام بن برجان والآخر والده عبد الرحمن بن برجان. وكلاهما محسوب على أهل التصوف؟ بحيث يوصفان بنفس الأوصاف وتنسب إليهما نفس التآليف؟ أم أنه خطأ وقع فيه مؤرخ سالف ثم انجر من جاء بعده ينقل معلومات مضطربة عنه، وأن المتصوف المصنف هو فقط: أبو الحكم عبد السلام بن عبد الرحمن بن برجان؟.

إننا نجد كتاب التراجم والطبقات أمثال ابن مخلوف في «شجرة النور الزكية» والعباس بن إبراهيم في «الإعلام» وغيرهما يترجمون لشخصين أحدهما عبد الرحمن بن محمد والثاني عبد السلام بن عبد الرحمن كلاهما «ابنا برجان» ولكنهم ينسبون إليهما نفس التآليف ويسندون تلقيهما العلوم إلى نفس الشيوخ. بل ومنهم من يجعل تاريخ وفاتيهما في نفس السنة! الشيء الذي يقوي في النفس احتمال وقوع الخطأ[1].

ومما يزيد الأمر تعقيداً أن أسرة ابن برجان تفرع عنها أعلام آخرون مشهورون غير أبي الحكم المتصوف، وأنه بالنسبة لهذا وأولئك يلاحظ أن المعتنين بالتاريخ من القدماء كانوا يجرون على قاعدة الاختصار في ذكر الأسماء فيقتصرون على الكنية والنسبة أو

(1) انظر الترجمتين 1079 و1291 من كتاب الأعلام العباس بن إبراهيم. الجزء 8.

النسبة فقط فيقولون: «أبا الحكم بن برجان»[1].

لغوي بعيد عن فحية الظاهرية

غير أن الأرجح، في نظرنا أن الشخصية الصوفية المرموقة التي شغلت المغرب والأندلس في الثلث الأول من القرن السادس هي: أبو الحكم عبد السلام بن عبد الرحمن بن برجان.

نجد ذلك في وفيات الأعيان لابن خلكان وفي صلة الصلة لابن الزبير[2] وفي فوات الوفيات[3] لابن شاكر الكتبي وفي شذرات الذهب[4] لابن العماد الحنبلي، وفي طبقات الصوفية[5] لعبد الرؤوف المناوي، وفي غيرها من المؤلفات المتأخرة.

ولم نعثر في أي مصدر على تأريخ واضح لميلاد ابن برجان. أما تاريخ وفاته فالإجماع يكاد يحصل بين أكثر من تعرض له على سنة 536 هـ بمراكش.

وقد ذكر أن سلف ابن برجان من إفريقية. ومنها انتقل بعض أصوله إلى الأندلس في إمارة المعتضد عباد بن محمد حيث استقر بإشبيلية.

وكان أبو الحكم بن برجان يستوطن قرية بطلياطة بناحية إشبيلية[6]. وبهذه القرية كان يضطلع بمهمة التعليم والتهذيب والإرشاد. ونظراً لقربها من إشبيلية فإن ابن برجان كان

---

(1) هذه الكنية والنسبة انتقلت إلى عقب الشيخ المتصوف. وقد اشتهر في الوسط العلمي في القرن السادس أبو الحكم عبد الرحمن بن عبد السلام بن برجان. وهو من أكابر أهل العلم الذين رآهم المؤرخ الأديب أبو عبد الله بن الأبار في صغره ولم يأخذ عنهم (الذيل والتكملة س 6–ص 257). واشتهر بالخصوص سمي المتصوف: أبو الحكم عبد السلام بن عبد الرحمن بن عبد السلام بن برجان. كان إماماً في اللغة والنحو. ومن أحفظ أهل زمانه فيهما. والظاهر أن أبا الحكم بن برجان اللغوي هذا حفيد لأبي الحكم بن برجان المتصوف. وقد توفي سنة 627 (بغية الوعاة في طبقات النحاة للسيوطي 2–95). مع ملاحظة أن أبا جعفر بن الزبير يجعله ابن أخي أبي الحكم المتصوف (صلة الصلة، مخطوط القرويين) ويغلب على الظن أن ابن الزبير وهم في ذلك.

(2) ابن خلكان. وفيات الأعيان ص 236 ط بيروت بتحقيق د. إحسان عباس. وانظر صلة الصلة لابن الزبير. رقم 45 ط. الرباط 1937.

(3) فوات الوفيات. ص 234 ط. القاهرة. بتحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد.

(4) شذرات الذهب جـ 4 ص 113.

(5) المناوي، طبقات الصوفية. مخطوط القرويين رقم 1686.

(6) عن طلياطة، انظر الروض المعطار للحميري. وهناك يشير إلى هزيمة الإشبيليين سنة 622 هـ.

يتردد إليها ولعله استوطنها أخيراً. ولذلك فأكثر نشاطه عرف بإشبيلية. وإليها ينسب أحياناً فينعت بابن برجان الإشبيلي. ثم نقل في آخر حياته، بعد أن توجهت عليه التهم كما سترى، قسراً إلى عاصمة الملك مراكش.

وقد نقل أيضاً أنه تلقى العلم على أساتذة، منهم فيما يخص الحديث النبوي أبو عبد الله بن منظور، الذي أسمعه صحيح البخاري وعنه حدث به[1].

ومن مميزات شخصية أبي الحكم بن برجان المجمع على نقلها بين المؤرخين اتصافه بالزهد والاجتهاد في العبادة. ولا غرابة في ذلك فالزهد قبل أن يكون مقاماً من مقامات السلوك الصوفي يبقى وصفاً متوازياً مع أكثر الممارسات الصوفية، وإن لم يكن عينها. والاجتهاد في العبادات شعار المتصوفة في كل الأزمان.

وقد وصف ابن برجان عند مترجميه أيضاً بأنه «متحقق من علم الكلام» والظاهر أنه اعتنى كثيراً بهذا العلم، مع أنه كان علماً غريباً شيئاً ما في البلاد الأندلسية. والظاهر من هذا الوصف أيضاً أن ابن برجان تعمق في المباحث الكلامية رغم خطورة ذلك في الأعراف العلمية آنذاك. ولعله كان يرى في الممارسة الصوفية درعاً واقياً من داء الإغراق في النظريات المجردة إلى حد الغرور فكان يميل إلى الجمع بين التجربة الصوفية والبحث الكلامي لينشد الحقيقة الصادقة. وسنلمس فعلاً بعد حين من خلال عرض آرائه مدى انغماسه في علم الكلام.

ولكن العلامة ابن الزبير يثبت شهادة تزكية لصالح أبي الحكم بن برجان كما أدلى بها ابن فرتون. فقد كان ابن برجان على حد قول هذا: «عارفاً بمذاهب الناس متقيداً في نظره بظواهر الكتاب والسنة. «بريئاً من تعمق الباطنية بعيداً عن قحية الظاهرية»[2].

هكذا إذن كان ابن برجان - إن صدق ابن فرتون في الوصف - يحاول ذلك التوازن الصعب في تناول القضايا الدينية: لا يغرق في التأويل الباطني ولا يجمد بوقاحة على الظواهر. وإذا كان هذا أمراً شديد الصعوبة في المسائل الدينية عموماً فهو في مباحث التوحيد أشد. وقد كان ابن برجان بالضبط «إماماً في علم الكلام» «وكان جارياً في تأويل ذلك على طريقة السلف وعلماء المسلمين وما عليه السواد الأعظم»[3].

---

(1) العباس بن إبراهيم، الأعلام. جـ 8 الترجمة 1079 . (2) و(3) م، س. ترجمة 1291 نقلاً عن ابن الزبير.

ويجانب كل هذا كان ابن برجان ألمعياً في معارف أخرى صقلت موهبته. فهو «إمام في لغات العرب والأدب عارف بالتأويل والتفسير، نحوي بارع نقاد ماهر. مشارك في علم الحساب والهندسة[1] «ويخصوص اللغة والآداب والتأويل فقد وصف جملة «بأنه لا يماثل بقرين»[2]!.

أما فن التصوف فقد كان أبو الحكم بن برجان قطباً من أقطابه بالأندلس في أواخر القرن الخامس وبداية القرن السادس. ومن الإحتمال الوارد أيضاً أن يكون أهم أعلامه بالنظر إلى أن سواه من رجالات التصوف في هذه الحقبة عيال عليه. ناهيك بابن العريف الذي يمكن أن يعتبر من تلامذته.

ومما يؤكد ذلك أن ابن برجان استحق أن ينعت عند معاصريه ومن جاء بعده بأن مقامه في الغرب كمقام أبي حامد الغزالي في الشرق. وكان يوصف «بغزالي الأندلس».

غير أننا لم نهتد بعد إلى بداية سلوك ابن برجان لطريق التصوف، ولا إلى من تم على يديه ذلك. فلا ندري من سهل له طريق الاجتهاد والعبادة، ولا من لقنه مبادىء الطريق الصوفي.

من يكون يا ترى شيخ ابن برجان في التصوف؟ هل هو عابد من العبَّاد الذين كانوا يستوطنون إشبيلية أو ما جاورها؟ هل هو مؤدب صوفي في حاضرة أخرى من حواضر الأندلس؟ هل استفاد ابن برجان من لقاء أهل هذا الفن خارج الأندلس ؟ وهو الشيء الذي يصعب أن يقطع به لجهلنا برحلات ابن برجان تماماً! لأن المعلومات القليلة المتوفرة عن هذا الرجل لا تنبئنا عن رحلة شرقية ولا عن سياحة جهوية نستشف منها جواباً عن هذه التساؤلات.

قرينان أم مريد ومرب

كان ابن برجان معاصراً للشيخ المتصوف ابن العريف. وقد كانا على صلة وثيقة بالنظر إلى اتحاد اهتمامهما معاً وبالنظر إلى المراسلات والاستشارات المتبادلة بينهما.

---

(1) و(2) م، س.

وإذا كان البعد الصوفي يوحد بين هذين الشخصيتين فإن تلوينا طفيفاً يلاحظ في الفرق بينهما. فقد غلب على ابن برجان علم الكلام مع تصوفه وغلب على ابن العريف علم الفقه والقراءات مع تصوفه أيضاً. فكان ابن برجان صوفياً متكلماً وكان ابن العريف فقيهاً متصوفاً.

ومع أننا لا ندري متى وقع الاتصال بين هذين الرجلين المتصدرين في ميدان التصوف بالأندلس فإن هناك احتمالاً قائماً من أن يكون كل واحد منهما دخل في الممارسة الصوفية على حدة، وفي وقت متقارب نسبياً، ثم تنبه أحدهما إلى الآخر فربطا الصلات وتعاونا بالنصيحة المتبادلة. فهل انتهت هذه الصلة إلى اتخاذ ابن العريف ابن برجان كشيخ في طريق التصوف؟ هذا احتمال قائم يستنتج من الرسائل التي أرسلها إليه. وهي رسائل تبعد الاحتمال المعاكس الذي كان قد ذهب إليه بعض الباحثين الذين اعتبروا ابن العريف أستاذاً لابن برجان. ولا تبيح اعتبارهما قرينين متساويين في هذا المضمار.

فابن العريف يخاطب ابن برجان «بالشيخ إمامي وكبيري» «وبالشيخ واحدي نظراً ومتقدمي تسليماً ومعتبراً».

ولكن الرسائل المخطوطة المتبقية بين أيدينا إلى الآن[1] لا توحي كلها بهذا النفس، فقد كتبت في فترات زمانية متباعدة. ويظهر عند الإمعان أن هناك تطوراً حصل في نوعية العلاقة بين الرجلين. فإذا كانت الرسالة الأولى المتبقية، وهي مبتورة البداية للأسف، تظهر حيرة ابن العريف ورغبته العامة في لقاء شيخ مؤدب يتم تهذيب نفسه على يديه فإن الرسالة الثالثة تفصح عن اقتداء ابن العريف بابن برجان. فقد جاء في الرسالة الأولى ما يوحي بأن ابن برجان لم يأخذ بزمام تربية ابن العريف، وأن هذا لا زال باحثاً عن أستاذ في الطريق، وأنه فرح بخبر ورد عليه مفاده: أن جماعة من «أهل الطريق» تتواجد بالبادية، وأن صلاحه يمكن أن يكون على يدي أحدهم. كتب ابن العريف في هذه الرسالة الموجهة إلى أبي الحكم ابن برجان بالافتراض، إذ كما سبقت الإشارة إليه وقع ضياع لبدايتها، ولكن التي تليها موجهة صراحة إلى ابن برجان تحت عبارة «وكتب إليه أيضاً رحمهما الله، الله ولي الشيخ الفاضل الإمام أبي الحكم وحافظه» جاء في الرسالة

(1) مفتاح السعادة وتحقيق طريق الإرادة لابن العريف. الخزانة الحسنية رقم 1562.

الأولى: «وذكر لي (يعني الذي أتاه بالخبر) في حديثه أنه لو وصل خبري إلى رجل منهم وحقق الله عنده صدقي في طلب هذا الأمر من صحة التوبة وأذنت له أحكام الله سبحانه في الإقبال إليك لكان شفاؤك على يديه. فتعلق بالي من ذلك الوقت إلى اليوم. وكان ذلك في سنة خمس وعشرين الأدنى إلينا[1]».

أما الرسالة الثانية الموجهة من ابن العريف إلى ابن برجان فتنبىء عن تحول بدأ يقع في نوعية العلاقة بينهما حيث أصبح ابن برجان مقدماً عند صديقه، مرغوباً في دعائه، موصوفاً بأنه شيخ إمام فاضل. ولكنها فترة لا زالت تعرف حيرة عند ابن العريف وأن تلمذته على يد ابن برجان لم تتم بعد، أو أنها حتى إذا شرع فيها لم تؤت أكلها بعد. كتب إليه يقول: شكايتي التي شكوتها إلى الشيخ الإمام قديماً بحالها. وأعجب شيء أني عرفت الداء والدواء منذ أربعين سنة أو نحوها فما توانيت ولا تداويت. فالأحوال في الظواهر مجتمعة. والأعذار في الحقيقة منقطعة. فأرغب أن لا أخلو من بال الشيخ ودعائه في توبة صالحة صادقة[2].

ولكن ابن برجان يصبح في المراسلة الثالثة فعلاً شبيهاً بالأستاذ ابن العريف يحليه تلميذه بأحسن الأوصاف ويظهر أمامه كامل الطاعة والانقياد. وهي المرحلة التي يقوى عندها الاحتمال في أن نعتبر ابن برجان شيخاً صوفياً متقلداً تربية ابن العريف وأمثاله ولأهمية هذه الرسالة في بيان مكانة ابن برجان عند علم من أعلام المتصوفة في وقته نورد هذه الرسالة بأكملها كما ثبتت في كتاب مفتاح السعادة «الله ولي الفقيه الإمام أبي الحكم شيخي وكبيري ورحمة الله وبركاته عليه. من المقتبس منه المتطلع إلى ما لديه عبيد الله الضعيف أحمد بن محمد. بسم الله الرحمٰن الرحيم وصلوات الله وسلامه على محمد رسوله سلام عليكم ورحمة الله وبركاته اللهم صل حقيقة وجود الشيخ إمامي وكبيري بوجود حقيقة المعرفة بك والتعرف منك واجعله لمعالم طهارات النفوس زماماً، ولأعلام الهدايات إماماً وبارك به وعليه بالبركة التي بدايتها من محمد صلوات الله عليه، ونهايتها إليه. كان همي أن يصل كتاب الشيخ واحدي نظراً، ومتقدمي تسليماً ومعتبراً، بما يتحرك له حامل براهين السمع مني حركة تحول بين النفس وهواها. وتورثها الحياء

---

(1) ابن العريف مفتاح السعادة، ورقة 55 وهو يشير هنا إلى تاريخ 525 هـ.

(2) م، س.

من مولاها. فوصل من ذلك دعاؤه وكتابه وخطه وإعلامه بالمحبة والمودة لي. وكل ذلك من آثار ما سألته جل اسمه فيه ولم يكن عينه. فإني كنت آمل إشارة من إشاراته علمية أو عملية. ولقد أشكل علي إشكالاً، باباً من البيان تفصيلاً وإجمالاً. كيف يداوي السكران أو يداوى وسكره غالبه. وقد غفل صديقه واستيقظ مُطالبه. اللهم إنها الحيرة من ضعف لا عذر فيه، وجود لا قدرة عليه. اللهم إن سترك لطافح السكر من حب الدنيا ميِّت الحقيقة عن رؤية شاهد الأخرى. ليس له سواك رب يتولاه، ولا يجد من الجوارح إلا ما ملأه وغلبه هواه. فإذا أزعجه إليك ما عندك من الجود، أزعجه ما عنده من قبيح الوجود. فارحم وتجاوز عما تعلم وافتح قلوباً قاسية بمفاتيح العناية فتحاً ننظر به إليك ونستحيي به منك.

وأنت يا إمامي بحرمة الشيب اذكرني إذا رقدت عند من له أحباءه الذين أحببتني له. والسلام معاد مكرر عليك ورحمة الله وبركاته.

التشريح الروحاني

يرجع الفضل لابن عربي الحاتمي في الإبقاء على بعض الأفكار التي كان يقول بها ابن برجان والتي تم بواسطته نقلها إلينا. فإذا كنا نعدم التآليف المنسوبة لابن برجان مباشرة[1] فإن ما أخذه منها ابن عربي كفيل بأن يقرب إلى أذهاننا الاتجاه الذي كان يجتذب إليه هذا الصوفي. ولا ننسى أن الفترة الزمانية الفاصلة بين موت ابن برجان وظهور ابن عربي ضئيلة نسبياً إضافة إلى استيطان ابن عربي لإشبيلية فترة لا بأس بها، وهي أيضاً موطن ابن برجان.

كان ابن برجان يعتبر الإنسان جوهراً وسطاً بين الله وبين الطبيعة. فهو من جهة أخرى

---

(1) مما بقي منها متفرقاً في المكتبات العالمية في نسخ فريدة:

(أ) شرح معاني أسماء الله الحسنى Br. Mus 1612

(ب) ترجمان لسان الحق المبثوث في الأمر والخلق (Paris Arabe 2642)

ويستظهر أبو العلاء العفيفي أن المخطوطين كتاب واحد.

(ج) تنبيه الأفهام إلى تدبر الكتاب والتعرف على الآيات والأنباء العظام. Munich 83 انظر بروكلمان وانظر أبو العلاء عفيفي: من أين استقى محيي الدين بن عربي فلسفته التصوفية. مقال بمجلة كلية الآداب القاهرة م خ/ 1933.

مرآة تنعكس فيها أسماء الله تعالى عندما يعمل الإنسان على التخلق بها وذلك في حدود النسبية البشرية. ولاستكناه هذه الحقائق الكامنة في الإنسان يستدعى الأمر نظراً فاحصاً فيه شبيهاً بعلم التشريح. فكما أن الإنسان يخضع في الطب من أجل معرفة أدوائه وأدويته إلى تشريح جسمه كذلك هو يخضع في الطب الروحاني إلى تشريح من نوع آخر.

ولم يكن ابن برجان أول من قال بهذه النظرية. فقد ألمح إليها غيره من المتصوفة السابقين عليه كأبي القاسم القشيري وغيره. وأفسح المجال لعرضها بالخصوص أبو حامد الغزالي وبسط الكلام فيها. ومن أجل هذه المقولة الغزالية وأمثالها كان ابن برجان ينعت إذن «بغزالي الأندلس» ثم عمل على إذاعتها وشرحها فيما بعد ابن عربي الحاتمي. يقول ابن عربي في الفتوحات[1]: يتضمن علم التشريح الذي تعرفه الأطباء من أهل الحكمة والتشريح الإلهي الذي تتضمنه الصورة التي اختص بها هذا الشخص الإنساني من كونه مخلوقاً على صورة العالم وعلى صورة الحق. فعلم تشريحه من جانب العالم علمك بما فيه من حقائق الأكوان كلها علوها وسفلها طيبها وخبيثها نورها وظلمتها على التفصيل. وقد تكلم في هذا العلم أبو حامد وغيّره وبيّنه. فهذا هو علم التشريح في طريقنا. وأما علم التشريح الثاني فهو أن تعلم ما في هذه الصورة الإنسانية من الأسماء الإلهية والنسب الربانية. ويعلم هذا من يعرف التخلق بالأسماء وما ينتجه التخلق بها من المعارف الإلهية. وهذا أيضاً قد تكلم فيه رجال الله في شرح أسماء الله كأبي حامد الغزالي وأبي الحكم عبد السلام بن برجان الإشبيلي وأبي بكر بن عبد الله المعافري وأبي القاسم القشيري.

إن قراءة هذا النص توحي لنا بطبيعة الكتاب المنسوب إلى ابن برجان رغم أنه حجب عن القراء منذ أزمان غابرة. فقد تناقلت المصادر أن لابن برجان كتاباً في شرح أسماء الله الحسنى[2] بجانب مؤلفات أخرى.

والذي يظهر أن ابن برجان لم يعمل في تأليفه هذا على عرض دلالة كل اسم من أسماء الله الحسنى فقط وإنما عمل أيضاً على بسط مدى تخلق العبد بتلك الأسماء بناء

---

(1) ابن عربي، الفتوحات: 3-649 .

(2) الذهبي العبر في خبر من عبر 2-450 وغيره. ولعله هو الموجود حالياً ببرلين Br. Mus 1612

على النظرية السابقة القاضية بأن «الإنسان خلق على صورة الرحمان». ثم إن ابن برجان لم يكن يرى - فيما يظهر - أن أسماء الله تعالى توقيفية وأن عددها محصور فيما جاءت به السنة بل كان يذهب إلى اشتقاق الأسماء الإلهية. وإذا كانت الأسماء الحسنى تصل حد التسعة والتسعين عند علماء أهل السنة فإن ابن برجان أوصلها إلى ما يزيد على مائة وثلاثين[1].

ولما كان الإنسان إذن باعتبار آخر صورة مصغرة لعالم الطبيعة ترادفت عليه تعابير توحي بهذا المعنى وإن اختلفت في المبنى.

فقد كان ابن برجان بهذا الاعتبار يسمى الإنسان أيضاً «باللوح المحفوظ» الذي سطر فيه كل شيء، مقتبساً ذلك من الآية الكريمة: ﴿وَكَتَبْنَا لَهُ فِي الْأَلْوَاحِ مِن كُلِّ شَيْءٍ مَّوْعِظَةً وَتَفْصِيلًا لِّكُلِّ شَيْءٍ﴾.

الإمام المبين والحق المخلوق به

وعند بحث أول ما خلق الله في هذا الكون ظهرت نظرية أخرى لابن برجان. فمعلوم أن الفلاسفة وحكماء الإسلام لهم آراء متشعبة حول ما اخترعه الله ابتداء. وقد ذهبوا إلى أنه جوهر بسيط روحاني اختلفت التعابير في تسميته. فسماه البعض «المادة الأولى والبعض الآخر «العرش» والبعض الآخر «المعلم الأول». ويجنح بعض كتاب السيرة النبوية ذوي الإتجاه الباطني إلى أنه «جوهر الرسول محمد بن عبد الله ﷺ» الذي منه خلقت سائر الأكوان الأخرى. وقد كان أبو مدين الغوث، فيما نقل عنه ابن عربي، يسميه «بالمفيض» أي الذي منه فاضت الموجودات الأخرى.

أما ابن برجان فقد ترجم عنه بمصطلح قرآني وهو «الإمام المبين» أخذ ذلك من قول الله تعالى: ﴿وَكُلَّ شَيْءٍ أَحْصَيْنَاهُ فِي إِمَامٍ مُّبِينٍ﴾ [يس:12] وتبعه في تلك التسمية ابن عربي. يقول ابن عربي في كتاب التدبيرات الإلهية في إصلاح المملكة الإنسانية[2]: «عبر عنه الشيخ العارف أبو الحكم بن برجان بالإمام المبين. وهو اللوح المحفوظ المعتبر بكل

(1) يوسف النبهاني، جامع كرامات الأولياء. ص 69.

(2) ابن عربي، التدبيرات الإلهية في إصلاح المملكة الإنسانية. ص 125 ط. 1919 ليدن من طرف س. نيبرج.
H. S. Nyberg.

شيء في قوله تعالى: ﴿وَكَتَبْنَا لَهُ فِي الْأَلْوَاحِ مِن كُلِّ شَيْءٍ﴾. وهو اللوح المحفوظ - موعظة وتفصيلاً لكل شيء - وهو اللوح المحفوظ. هذا دليل أبي الحكم على تسميته كل شيء. والذي حمله على ذلك قوله تعالى: ﴿وَكُلَّ شَيْءٍ أَحْصَيْنَاهُ فِي إِمَامٍ مُّبِينٍ﴾. ووجدنا العالم كله أسفله وأعلاه محصى في الإنسان فسميناه الإمام المبين وأخذناه تنبيهاً من الإمام المبين الذي عند الله تعالى.

ويرجع أساس هذه النظرية كما يبسطها ابن عربي إلى مسألة خلافة الإنسان لله في هذا العالم. ويرى أصحابها أن لله خليفة في العالم الأصغر وخليفة في العالم الأكبر. أما الخليفة في العالم الأكبر فهو الإنسان. ويصبح الإنسان بدوره عالماً أصغر يخلف الله فيه ذلك الجوهر الروحاني البسيط الذي تشرف بأن كان أول ما خلق الله والذي هو قبضة من نوره، أو نفخة من روحه. ثم منه خلق الله سائر الموجودات.

ولابن برجان نظرية فرعية أبدعها في موضوع خلق الله للعوالم. فقد انتهى إلى أن هناك حلقة وسطى بين الخالق والمخلوق سماها «الحق المخلوق به» ولا شك أنه اعتمد في القول بها على آيات قرآنية كقول الله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لَاعِبِينَ ۝٣٨ مَا خَلَقْنَاهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ﴾ [الدخان: 38-39] وقوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي جَعَلَ الشَّمْسَ ضِيَاءً وَالْقَمَرَ نُورًا وَقَدَّرَهُ مَنَازِلَ لِتَعْلَمُوا عَدَدَ السِّنِينَ وَالْحِسَابَ مَا خَلَقَ اللَّهُ ذَٰلِكَ إِلَّا بِالْحَقِّ﴾ [يونس: 5].

وليس المراد بالحق هنا في نظر ابن برجان الحكمة من خلق الأكوان المنافية للعبث والمتضمنة للعدل والقسط وإقامة الميزان، وإنما المراد نور خاص له الأولية في الظهور ومنه تفرعت الأكوان بإرادة الله وقدرته. ولا يبعد أنه كان مائلاً إلى تصور ذلك النور على أنه تجليات الأسماء الإلهية والصفات بالنظر إلى هيامه بتفسير الأسماء الإلهية وتأويلها والكلام في تجلياتها.

وهذا «الحق المخلوق به». الذي يقول به ابن برجان قريب مما يقول غيره من المتصوفة وعلى رأسهم ابن عربي من وجود نور أول عنه تفرعت المخلوقات وبه كانت ويسميه ابن عربي «بالحقيقة المحمدية» أو «النور المحمدي» التي لولاها لما ظهر للكائنات وجود، ويسمى أحياناً في لغة المتصوفة ذوي المشرب الفلسفي «بالعقل الأول». ويرى الباحث أبو العلاء عفيفي أنه يقصد بالعقل الأول «الحق المتجلي لنفسه في نفسه في صور

أعيان الممكنات قبل ظهورها في عالم الوجود الخارجي أي أنه العالم المعقول كما هو في ذات الله العاقلة له»[1] والعاقل والمعقول والعقل في مذهب الغلاة شيء واحد!

جهنم في شكل بقرة

كان لأبي الحكم بن برجان بعض التأثر بالمناطقة والفلاسفة الغير المسلمين. يظهر ذلك في ترديده لبعض من المصطلحات الشائعة عندهم انطلاقاً من الجواهر والأعراض والأجناس والأنواع والواجب والممكن والعدم إلى مختلف الاعتبارات والنسب والأقدار.

ورغم أننا لا نستطيع بناء نسق متكامل مقنع له بعض المصداقية من الناحية العلمية كما كان يراه ابن برجان فإننا نستشف من خلال النقد الذي وجهه ابن سبعين للفلاسفة والمتصوفة، ومنهم ابن برجان، شيئاً من التلون الفكري عند هذه الشخصية.

فقد اتهم ابن سبعين في كلام مضطرب غير متناسق ابن برجان بأن له نظرية في العلم الإلهي لا تفضي إلى نتيجة... ومن المناسب لمن أراد الوصول فعلاً إلى الحقيقة أن يتجاوزها وأن لا يتلهى بمعطياتها حتى لا تفوت عليه فرصة الوصول إلى الغرض. غير أن انتقاد ابن سبعين لابن برجان لا يقدح فعلاً في القيمة الفكرية لما كان يذهب إليه ابن برجان. فلم يكن هو الوحيد الذي لم يحظ بالقبول لدى المتصوف الفيلسوف القلق ابن سبعين. فقد صب هذا جام غضبه على كل التعاليم والنظريات التي وصلت إلى سمعه، علمية كانت أو عملية. ولم ينج من نقده لا الفقهاء ولا الحكماء ولا الفلاسفة ولا حتى الصوفية. بدءاً بابن مسرة الجبلي ومروراً بالغزالي وانتهاء بابن برجان وابن العريف، وغيرهم[2]. غير أن الملاحظ أنه أمسك لسانه عن ابن عربي. ولا ندري ما السر في ذلك. فلعله كان مقتنعاً بمنحاه وناهلاً من مشربه.

يقول ابن سبعين: قل أعوذ بالمقصود المعلوم عند معلمي حيث معلمي من توقف أرسطو وتشتيت مسائله الإلهية خاصة فإن غيرها من سائر العلوم أحكمها ولم يغلط فيها

---

(1) د. أبو العلاء عفيفي. من أين استقى ابن عربي فلسفته الصوفية. مقال بمجلة كلية الآداب بالقاهرة م 5، 1933 ص 10.

(2) Dr. Exposé critique de la pensée musulmane a travers l'oeuvre d'Ibn Sabin. Mohamed Serghini.

أطروحة مرقونة نسخة منها بكلية الآداب والعلوم الإنسانية بفاس.

إلا في القليل. . . إلى أن يقول: ومن الأجناس الجامعة المتقدمة والتأليف والمذاهب والذهاب والاعتبار المقدر المصرف في جملة الأسماء مدلولها. وفي الصفات الدائرة التي تدور من مدلولها على صيغها وبالعكس على مذهب ابن برجان[1].

ولم يمنع هذا النقد وأمثاله ابن سبعين من أن يستشهد في مواضع أخرى بأقوال ابن برجان وابن العريف. وفي إشارة خفيفة عابرة عند ابن عربي نتوصل إلى أن أبا الحكم بن برجان كان ذا كشوفات ومرائي ومنامات، وهذا اللون من النتائج معهود عن المتصوفة، غير أن منهم من يحكي ما وقع له من هذا القبيل إلى معاشريه وأحبائه ومنهم من يرى أن الإمساك عن ذكر ذلك للغير أولى. وقد تلفظ ابن برجان فيما يبدو ببعض مرائيه. ومعلوم أن الصور المتمثلة في الرؤيا تعتبر رموزاً تحتاج إلى من يفك أسرارها. ومن ثم كان هناك عند المسلمين «علم تعبير الرؤى» الذي استفادوه أولاً من القرآن ومن السنة. وهكذا أفضى ابن برجان إلى الناس أنه قد رأى جهنم وأنه رآها في شكل بقرة جاموس!.

يقول ابن عربي: أوجد الله جهنم بطالع الثور. ولذلك كان خلقها، في الصورة. صورة الجاموس سواء. هذا الذي يعول عليه عندنا. وبهذه الصورة رآها أبو الحكم بن برجان في كشفه[2].

ولا طريق إلى معرفة ما كوشف به ابن برجان إلا أن يكون قد أخبر بذلك عن نفسه، فلا غرو أنه كان يحكي أحياناً لمريديه كشوفاته وفتوحاته. أو كان يسجل البعض منها في مؤلفاته.

وليس هذا الكشف إلا نموذجاً ضئيلاً لما يمكن أن يكون قد كتب عنه ابن برجان فهو إذن مثل وليس إحصاء أو استقصاء.

ويبقى أن التمثيلات التي كانت شائعة في القرون الوسطى عن الجنة والنار والعالم، من حيث ارتباطها بالثور والسرطان والحوت وغير ذلك قد استمدت مادتها من علم الفلك والتنجيم كما تلقاه العرب عن اليونان والهنود بالخصوص. وقد أصاب شيء من

---

(1) عبد الحق بن سبعين: الرسالة الفقيرية. ضمن رسائل ابن سبعين. ص 14 بتحقيق ع. بدوي ط 1965 مصر.

(2) ابن عربي الفتوحات س 4 ص 369

ذلك الفكر الصوفي أيضاً فيما يظهر كما تمثله «المنامات» التي أشاعها ابن برجان.

تنبؤات في التفسير

وقد كانت البوتقة التي انصهرت فيها كشوفات ابن برجان وتأويلاته وانشغالاته بالأسماء الإلهية وتجلياتها وما تحققه من قواعد علم الكلام وتفريعات الفلاسفة والرياضيين، كانت تلك البوتقة تتمثل في التأليف الكبير الذي نسب إليه: تفسيره للقرآن العظيم.

فقد تحدثت كل المصادر عند وصفها لابن برجان على أنه كان ذا معرفة بالقراءات والتفسير. وحكت أنه أنشأ تفسيراً للقرآن الكريم جاء في بعض المصادر أنه لم يتمكن من إتمامه[1]، ولم يقع تعيين السور أو الآيات التي انتهى إليها بالشرح. والذي يبدو من مختلف الأمارات أنه كان تفسيراً بالرأي يتجه نحو تأويل الآيات تأويلاً رمزياً، وأنه كان طافحاً بالإشارات. والأغرب من ذلك كله أنه كان انعكاساً لاهتمامات فلكية وحسابات زمانية رياضية وتنبؤات مستقبلية. وبالجملة فقد كان يحسب تفسيراً بالإشارة.

ويستفاد من مجموع المصادر أن هذا التفسير المفقود[2]، لقي رواجاً مهماً في القرن السادس. وقد تلقاه عوام وخواص بالقبول وكانوا ينظرون إلى صاحبه بإجلال. ومن أولئك يذكر أن أبا جعفر بن الزبير، العلامة المؤرخ كان «يعتقد في أبي الحكم أنه كان يتطلع على أشياء من المغيبات يستخرجها من كتاب الله تعالى[3]. «ويذكر أيضاً أن الخليفة يعقوب المنصور الموحدي كان مرتقباً له معتنياً في نفسه به[4].

ومع ذلك، فلم يفصح أبو الحكم بن برجان عن كل تنبؤاته وأسراره في تفسيره بشكل فاضح على عادة الصوفية وأمثاله. وإنما أشار وأغمض وأبهم تاركاً للمطلع اللبيب مهمة تذوق الخطاب واكتشاف السر لوحده.

وقد تناقلت الشفاه والتواريخ قضية بعينها أخذت من تفسير ابن برجان تتعلق بتنبؤه

---

(1) محمد بن شاكر الكتبي. فوات الوفيات ص 234 ط. القاهرة بتحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد.

(2) قد تكون منه القطعة الموجودة بمونيخ 83 تحت عنوان: تنبيه الأفهام إلى تدبر الكتاب والتعرف على الآيات والأنباء العظام.

(3) الألوسي، تفسير روح المعاني 7-20 .

(4) ابن الزبير، صلة الصلة ع 370 .

بافتتاح المسلمين لبيت المقدس في وقت كان فيه ذلك البيت يرزح تحت نير الصليبيين. وكان قد عيّن السنة واليوم الذي يقع فيه ذلك، انطلاقاً من الآية الكريمة ﴿الٓمٓ ۝١ غُلِبَتِ ٱلرُّومُ ۝٢ فِىٓ أَدْنَى ٱلْأَرْضِ وَهُم مِّنۢ بَعْدِ غَلَبِهِمْ سَيَغْلِبُونَ ۝٣ فِى بِضْعِ سِنِينَ لِلَّهِ ٱلْأَمْرُ مِن قَبْلُ وَمِنۢ بَعْدُ﴾ [الروم: 1-3]. وقد كان الأمر كما قال فعلاً!.

وبخصوص هذه القضية يلاحظ أن المصادر اضطربت في نسبة تعيين زمان الافتتاح بين من ينسب ذلك إلى ابن برجان نفسه، وبين من ينسب ذلك إلى باحثين آخرين استخدموا الحساب والإشارة الموجودة في هذا التفسير وخرجوا بالنتيجة السالفة. وفي كلتي الحالتين يكون لابن برجان فضل كبير في ذلك.

وقد كان أبو جعفر بن الزبير يحكي عن أبي الحكم بن برجان أنه استخرج من قوله تعالى ﴿الٓمٓ ۝١ غُلِبَتِ ٱلرُّومُ﴾... الآية افتتاح المسلمين بيت المقدس، معيناً زمانه ويومه. وكان إذاك بيت المقدس قد غلبت عليه النصارى. وأن ابن برجان مات قبل الوقت الذي عينه للفتح. وأنه بعد موته بزمان افتتحه المسلمون في الوقت الذي عينه أبو الحكم[1].

أما ابن خلكان فقد ذكر أن صلاح الدين لما فتح مدينة حلب أنشد القاضي محيي الدين بن زكي الدين قصيدة بائية أجاد فيها كل الإجادة. وكان من جملتها:

وفتحك القلعة الشهباء في صفر ... مبشر بفتوح القدس في رجب

فكان كما قال. فسئل القاضي من أين لك هذا فقال: أخذته من تفسير ابن برجان في قوله تعالى: ﴿الٓمٓ ۝١ غُلِبَتِ ٱلرُّومُ﴾ الآية[2]. وقد شغلت هذه المسألة المؤرخ ابن خلكان نفسه الذي اجتهد في الحصول على التفسير المذكور. وعندما اطلع عليه لم يطمئن تماماً إلى أن ذلك التنبؤ من فعل ابن برجان. حيث وجد ذلك مثبوتاً في الهامش. يقول ابن خلكان: لما وقفت أنا على هذا البيت وهذه الحكاية لم أزل أتطلب تفسير ابن برجان حتى وجدته على هذه الصورة. لكن كان هذا الفصل مكتوباً في الحاشية بخط غير الأصل. ولا أدري هل كان من الأصل الكتاب أم هو ملحق به[3].

---

(1) الألوسي، تفسير روح المعاني ج7 ص 20 .

(2) الألوسي تفسير روح المعاني 1-7

(3) ابن خلكان، وفيات الأعيان، ص 230 ط بيروت بتحقيق إحسان عباس.

وهذا التحقيق من قبل ابن خلكان في خصوص هذه المسألة يوضح لنا أن تفسير ابن برجان لم يكن متضمناً تعيينات صريحة وأن الأرجح أن تلك التكهنات مما اهتدى إليه بعض القراء باستخدامهم للوسائل الموضوعة في التفسير. ويتأكد هذا عند ابن الزبير الذي ذكر في ترجمته لأبي زكرياء يحيى بن أبي الحجاج اللبلي أنه هو الذي استخرج من تفسير أبي الحكم بن برجان من كلامه على سورة ﴿الٓمٓ ۝١ غُلِبَتِ ٱلرُّومُ﴾ فتح بيت المقدس في الوقت الذي فتح فيه على المسلمين، وحقق وعين ما كان أغمض فيه ابن برجان وأبهم[1].

قلة في الاتباع

مما يؤكد أن ابن برجان وابن العريف، رغم أستاذية الأول بالنسبة للثاني، كانا فرسيّ رهان في حلبة الممارسة الصوفية، وأن صداهما تعدى حدود القطر الأندلسي، أنه قبل أن تنزعج السلطة المركزية بمراكش من نشاطهما وتستدعيهما إلى المناظرة بها كانت شهرتهما قد عمت الأوساط الصوفية في الأندلس والمغرب. وكانا يستفتيان في الإشكالات المتعلقة بعلم التصوف ورجاله. وقد ذكر التادلي في التشوف أن أبا عبد الله الدقاق - شيخ أبي مدين الغوث - كان يصرح بأنه ولي ويتكلم بأشياء تنكر عليه. فذكر ذلك بعض أصحابه لابن العريف وأبي الحكم ابن برجان فاتفقا معاً على إجابة واحدة وقالا: لا تنكروا عليه شيئاً من أحواله[2].

وإذا كان ابن العريف يعتبر في النهاية مريداً لابن برجان فإن الغموض يكتنف غيره من الآخذين عنه. وبالجملة يمكن أن يقال أنه لم يشتهر كزعيم لجماعة كثيرة العدد. فالذين نقل أنهم أخذوا عنه قلة من الأشخاص. وهم أيضاً على قلتهم يجتذبهم الجانب العلمي النظري في الأخذ عن ابن برجان.

فمن الذين أخذوا عنه عبد الله بن محمد المالقي. وكان ذلك في وقت صغره. وكان يختلف إليه بقريته من نظر طلياطة بإقليم الشرف حوز إشبيلية. وقد أتم تكوينه على يد غيره ثم احتل الصدارة عند العلماء وصار بعد قيام الدولة الموحدية شيخاً «الطلبة الحضر»

(1) ابن الزبير. صلة الصلة ع 370 .

(2) التادلي، التشوف إلى رجال التصوف، 156 .

أي رئيساً في النظام التعليمي الخاص الذي كان الموحدون قد أحدثوه. وقد تقلد ذلك على عهد يوسف الموحدي. وليس في أخباره ما يدل على أنه استمر في نهج الطريق الصوفي كما كان يذهب إليه أستاذه ابن برجان. ولعله استفاد منه بالخصوص في مسائل التوحيد وعلم الكلام الذي كان ابن برجان متقدماً فيه الشيء الذي أهل المالقي لمنصبه عند الموحدين. وهم كما لا يخفى من الذين بعثوا النهضة من جديد في علم الكلام. وقد توفي أبو محمد المالقي سنة 574هـ.

وممن أخذ عن أبي الحكم بن برجان ولم يشتهر كمتبع لطريقته الصوفية أبو عبد الله محمد بن عبد الله بن خليل القيسي وهو من أهل إشبيلية الذين غلب عليهم علم الرواية والحديث. وقد تقدم به العمر واتسعت روايته عن المشايخ. وتردد بين إشبيلية وفاس ومراكش. وبمراكش توفي سنة 570 هـ[1].

ومثل أبي عبد الله بن خليل أيضاً أبو القاسم محمد بن عبد الله القنطري. من خواص أصحاب أبي بكر بن العربي. فرغم سماعه العلوم عن أبي الحكم بن برجان بقي مهتماً بالرواية متناسياً الخصوصية التعليمية لابن برجان. وقد توفي بعد شهرة علمية واسعة بمراكش سنة 561.[2] ومن حلقات الوصل بين ابن برجان وابن العريف اشتراكهما في الوصاية على بعض المريدين النجباء. نذكر منهم بالخصوص أبو محمد عبد الغفور ابن إسماعيل بن خلف السكوني الذي وصف بأنه «عابد فاضل[3]». وقد اعتبره ابن الزبير من تلاميذ ابن برجان. وهو في نفس الوقت من الأسماء التي توجه إليها ابن العريف بالنصيحة والتوجيهات، وترددت في رسائله إلى محبيه.

وقد زعم الدكتور أبو الوفا الغنيمي التفتازاني أن ابن عربي الحاتمي قد أخذ عن ابن برجان[4]. وهذا في الواقع وهم من قبل الدكتور. فلعله لم يتحقق تاريخ وفاة ابن برجان الذي يتقدم على ميلاد ابن عربي بحوالي أربع وعشرين سنة. وإن كان لا يبعد أن يستعمل ابن عربي في تقوله عن ابن برجان عبارة «شيخنا» التي توهم بأنه أستاذ له.

---

(1) ابن عبد الملك، الذيل والتكملة س 6 ترجمة 796 .

(2) ابن عبد الملك، الذيل والتكملة. س 6 ترجمة 700.

(3) صلة الصلة لابن الزبير رقم 79 .

(4) د. أبو الوفا الغنيمي التفتازاني. المدرسة الشوذية في التصوف الأندلسي. ص 174 مقال بمجلة الأندلس.

كما أخذ عن ابن برجان في العقد الأخير من حياته تلميذ نبيه هو أبو محمد عبد الحق بن عبد الرحمٰن الإشبيلي. وقد استفاد منه في خصوص علم الحديث الذي كان لابن برجان دراية ملحوظة فيه. ثم صار عبد الحق الإشبيلي[1] فيما بعد إماماً فيه عارفاً بالعلل والرجال مع مشاركة في الآداب والشعر والفقه. وأهم ما برز فيه عبد الحق الإشبيلي موضوع أحاديث الأحكام كما وردت في كتب الحديث. وبتصنيفه في هذا الميدان اشتهر، إذ له كتاب «الأحكام الكبرى» و «الأحكام الصغرى» في الحديث.

وقد بقي في كيان عبد الحق الإشبيلي شيء من التربية الخاصة التي تلقاها عند ابن برجان فقد كان ميالاً إلى الوعظ والتذكير والزهد والتصوف. وقد ذكر له كتاب في الرقائق وديوان شعر في الزهد وأمور الآخرة.

ثم تم لعبد الحق الإشبيلي مزيد معرفة بطريق التصوف فيما بَعْدُ بَعْدَ استيطانه لبجاية ولقاءه بفاضلها أبي مدين الغوث. فكما أشرقت بدايته وهو صغير بلقاء ابن برجان أشرقت نهايته وهو كبير بصحبة أبي مدين. وللرجلين معاً الفضل فيما كان يذهب إليه الإشبيلي من جمع بين العلوم الظاهرة والممارسة الصوفية. كما كان له لقاء واتصال بالصوفي الآخر أبي بكر الميورقي. والغالب على الظن أن اتصالهما تم بالمغرب الأوسط وببجاية بالضبط عندما وصلها الميورقي هارباً من امتحان الخليفة علي بن يوسف لمشايخ التصوف على عهده.

ومن شعر عبد الحق الإشبيلي في طريقة الزهد ما رواه عنه أحمد الضبي الذي لقيه ببجاية وقرأ عليه تآليفه وناوله بعضها:

يا راكب الردع للذاته	كأنه في أتن عير
وآكلاً كل الذي يشتهي	كأنه في كلإ ثور
وناهضاً أن يدع داعي الهوى	كأنه من خفة طير
وكل ما يسمع أو ما يرى	كأنما يعني به الغير
إن كؤوس الموت بين الورى	دائرة قد حثها السير

---

(1) ابن مخلوف. شجرة النور الزكية 155 .

وقـد تـيـقـنـت وإن أبـطـأت أن ... سـوف يـأتـيـك بـهـا الـدور
ومـن يـكـن فـي سـيـره جـائـراً ... بـالله مـا فـي سـيـرهـا جـور[1].

إن الشهرة الخاصة التي اكتسبها أبو الحكم بن برجان حتى سمي «بغزالي الأندلس» لم تأت من كثرة مريديه، لأننا لا نعثر على كثير ممن انتسب إليه، ولأن أولئك الذين احتفظ التاريخ بأسمائهم كأتباع له نجدهم قد غلب عليهم لون معرفي آخر غير التصوف. وإذن فقد ذاع اسم ابن برجان في الآفاق لأسباب أخرى: ويترجح عندنا أن ذلك بسبب إنشائه للتفسير، وبسبب انفراده بآراء كلامية. وهو وجه آخر يلتقي فيه مع أبي حامد الغزالي فالغزالي متكلم كبير تشهد له بذلك كتبه.

عقاب يفوق التهمة

إن مجموع الآراء الكلامية التصوفية التي باح بها ابن برجان، والشهرة التي اكتسبها على صعيد العدوتين، ووشائج الصلات التي كانت تجمعه مع أمثاله ومريديه، وعلى رأسهم ابن العريف، أثارت الانزعاج لدى القائمين على الحكم. وقد تم استدعاء ابن برجان إلى مراكش في إطار ما يشبه أن يكون حملة عامة على متصوفة العصر المرابطي وستكون لنا عودة إلى ظاهرة المحنة التي لقيها المتصوفة من قبل السلطات في هذا العصر. ولكن أهم ما يمكن أن يسجل منذ الآن ونحن بصدد الحديث عن ابن برجان أن هذا الأخير قد يكون لقي أعنت محاسبة من بين سائر قرنائه. فقد اختلف تعامل السلطات مع هذا الصوفي أو ذاك. ومن هؤلاء من تمكن من تفادي كل تلك المحنة بهروبه أو بتحايله. ولكن ابن برجان تعرض لمعاملة سيئة للغاية.

فقد يكون هو الوحيد الذي عقدت له المناظرات بغية تسفيهه وإفحامه وتفنيد مزاعمه. لقد أشخص بالقوة إلى حضرة مراكش انطلاقاً من إشبيلية، فيما يحتمل أن يكون بداية لعملية الاستنطاق والاستجلاء في عاصمة العدوة الأندلسية، بالنظر إلى أنه كان يقيم بإشبيلية وضواحيها. وفي مراكش «سئل عن مسائل عيبت عليه[2]» من قبل طائفة الفقهاء. فأجاب بما يقتضيه نظره. ولسنا ندري تلك المسائل بالذات. ولكن يمكن

(1) أحمد الضبي، بغية الملتمس. 391 ط. 1967 .

(2) التادلي، التشوف. 170 .

الاقتراب من إطارها على اعتبار أن ابن برجان كان زيادة على تصوفه، وهذا شيء كاف لتأليب الفقهاء المرابطين المتزمتين عليه، كان عارفاً ومشاركاً في علم الكلام. وعلم الكلام من المباحث المحظورة لدى المرابطين الذين كانوا يرون أنها مباحث تعقد الأمور وتحدث الشكوك في العقائد أكثر مما تخلعها. كان المرابطون بسطاء ظاهريين في تناولهم للعقيدة. الشيء الذي جعل خصومهم الموحدين يتهمونهم عند انطلاق ثورتهم بأنهم مجسمة. ومن المفارقات الفكرية أن يقلق المرابطون من نشاط المتصوفة وهم أقرب إليهم من غيرهم في نبذ التأويل والتسليم بالمتشابه وتحجيم دور العقل على المستوى العقائدي. والذي زاد في حدة معاقبة المرابطين لابن برجان فيما يبدو لنا هو ميله في تصوفه إلى البحث الكلامي، على خلاف غيره من الصوفية الذين كان يعج بهم الوقت آنذاك.

وللتادلي عبارة في كتاب «التشوف» توحي بأن غلبة الفقهاء لابن برجان أضحى أمراً صعباً، بل لعله أظهر عليهم تقدماً في المناظرة. فقد «أخرج تلك المسائل على ما تحتمل من التأويل فانفصل عما ألزمه من النقد»[1].

إلا أن التادلي كان له بدوره - فيما بعد - موقف من أطروحات أبي الحكم بن برجان. ويظهر أنه كان لا يوافقه على بعضها. وبالجملة كان التادلي، مثله في ذلك مثل أكثرية المثقفين المغاربة يومئذٍ يرون في تصوف ابن برجان خروجاً عن الإطار السني وتشبعاً بالكلام والفلسفة. ولعله لهذا السبب أغفل أن يترجم له في كتاب «التشوف». ولم يكن التادلي يجهل ابن برجان وآراءه. فقد ذكره عرضاً غير ما مرة، وترجم لنظيره ابن العريف. ولكنه تعمد تغييب ابن برجان عن ديوانه المخصص للصالحين لما كان في نفسه منه. في الوقت الذي أفاض في ترجمة ابن العريف لأنه يبقى في نظره صوفياً سنياً معتدلاً.

وقد اضطهد ابن برجان وسجن. وفاض وجدانه بمقولة اعتبرت كرامة له من قبل المشايعين لأهل التصوف. فقد أحس بقرب وفاته وتنبأ بذلك وأردف في سخط واضح أن علياً بن يوسف الذي تسبب في مقدمه وامتحانه لن يعيش بعده طويلاً، الشيء الذي يبدو أنه تحقق نسبياً.

(1) التادلي، التشوف. 170 .

ولكن الذي يستغرب له أن اللعنة لاحقت ابن برجان حتى بعد وفاته. فقد أمر السلطان أن تطرح جثته على المزبلة فلا تدفن. وأكثر من هذا أمر أن لا يحظى جسده بالصلاة على الجنازة كما تقتضي ذلك الشريعة الإسلامية. وفي هذا العمل تأكيد على أن ابن برجان كان قد اتهم في عقيدته بالكفر. فقد انجر الفقهاء إلى تكفيره والحكم بخروجه من دائرة الملة.

ولكن فقيهاً متصوفاً آخر يلتقي مع ابن برجان في اعتناقه لآراء الغزالي المرفوضة من قبل المرابطين، وهو أبو الحسن علي بن حرزهم، وكان مقيماً بمراكش عند حدوث هذه الواقعة أمر الناس بحضور جنازة ابن برجان. وقد تحدى السلطة في سفور عندما طلب من رجل أسود كان يخدمه أن يحرض الناس على ذلك وينادي فيهم قائلاً: احضروا جنازة الشيخ الفاضل الفقيه الزاهد أبي الحكم بن برجان![1]

فيلسوفي الإشارة

بعد انتقال ابن برجان إلى الرفيق الأعلى بقي صداه متردداً عند المعتنين بأخبار الرجالات. وكما هو متوقع فقد بقي له عند المتصوفة ذكر طيب وثناء عطر، كما أنه بقي موضوعاً للشك والريب عند من لا يستسيغون الفكر الصوفي.

وقد كان ابن الخطيب السلماني من الذين يلمزون ابن برجان ويقدحون في صدق اتجاهه رغم مشاركته في التصوف الأدبي الظاهري. وهكذا عندما كان يستعرض آراء الحكماء والفلاسفة وذوي الأنوار القدماء انتقل إلى صنف آخر من الهائمين بالمحبة من المسلمين وجعل منهم ابن برجان لكن بعبارة فيها تنقيص لهم فقال: الفنن الرابع فنن من بعدهم من المتممين بزعمهم المكملين مثل ابن الفارض وسعد الدين الفرغاني. ومحيي الدين الحاتمي وابن سودكين وأبي العباس ابن العريف وأبي الحكم ابن برجان[2]... وفي موطن آخر من كتابه «روضة التعريف» يهاجم الصوفية في شكل أدبي ويقول مخاطباً إياهم: لم تتركوا البراهين على أصلها. ولا ناسبتم جنس هذه الموضوعات بفصلها. وآثرتم شغباً طويلاً وأوسعتم المتشابه تأويلاً. ولم تعتمدوا من العقل دليلاً، ولا وقفتم

---

(1) م، س.

(2) ابن الخطيب السلماني، روضة التعريف بالحب الشريف 2- 583 بالدار البيضاء بتحقيق محمد الكتاني.

في مجاراة العقول قليلاً، وهوَّلتم باصطلاح غيركم تهويلاً، وادعيتم الشهود ولم يجعل الله في الاحتجاج به للأنبياء سبيلاً. . . إلى أن يقول: ولولا الافتيات لوضحت في ميدان السبق لكم الشيات. لكن شأنكم الهذيان وقلبت منكم بضعفائكم من المتأخرين الأعيان، كابن قسي وابن برجان[1].

أما العلامة عبد الرحمن بن خلدون فقد كان أكثر شفقة بابن برجان حيث اعتبره من ضمن المتصوفة «أصحاب التجلي» عندما قسم أهل هذا الاختصاص إلى شعبتين أصحاب *التجلي وأصحاب الوحدة. فقد ذكره في تأليفه «شفاء السائل» الذي عالج فيه قضايا* التصوف وبالخصوص مسألة إغناء الكتب الصوفية عن اتخاذ الشيخ المربي أم لا. وقال: والذي يجمع مذاهب الصوفية على اختلافها وتشعب طرقها رأيان: رأى أصحاب التجلي والمظاهر والأسماء والحضرات. وهو رأي غريب فيلسوفي الإشارة. ومن أشهر المتمذهبين به ابن الفارض وابن برجان. . . الرأي الثاني رأي أصحاب الوحدة. وهو رأي أغرب من الأول في مفهومه وتعلقه ومن أشهر القائلين به: ابن دهاق وابن سبعين[2].

أما عبد الرؤوف المناوي فقد ترجم لابن برجان بقوله: إنه صوفي مشهور بين الأعيان بابن برجان. تورع وتزهد. وتنسك وتعبد. وتغمض بالصفوف، وترك لبس الشفوف، وسلك النجاة والنجاح. وقص جناح ذوي الجناح[3]. . .

---

(1) م، س 2-637 .

(2) ابن خلدون، شفاء السائل في تهذيب المسائل. ص-58 ط. اسطانبول 1958 .

(3) المناوي. طبقات الصوفية. مخطوط القرويين 1686.

المدرسة العريفية

- ابن أرشد من أبيه
- مع البرجي والصدفي
- توجيهات ملتهبة
- ابن برال يلبسه الخرقة
- فن إقراء الأطفال
- بحث مستمر عن عالمِ الآخرة
- تقدير خاص لابن برجان
- الزهد ليمن بن رزق
- أسماء مغمورة
- أسماء مشهورة
- تخريج الشيوخ
- آثار مندرسة
- ابتهال عريفي
- في الفقه والورع
- التوبة عن التوبة
- تفسيرات إشارية
- مذاهب ملتبسة
- بين التدريب والتقريب
- تصعيد في محاسن المجالس
- أصداء في مجامع الصوفية
- المرابطون والتصوف
- نكبة ابن العريف

ابن أرشد من أبيه

كان محمد بن موسى بن عطاء الله الصنهاجي، والد ابن العريف، من مدينة طنجة. ولكونه صنهاجياً سهل عليه الاتصال بالصنهاجيين ذوي النفوذ بغرناطة شيعة باديس بن حبوس. وبواسطتهم انتقل إلى المرية حيث استدعت الأحداث تعاون الصنهاجيين مع بني صمادح المتغلبين على السلطة بها، ضداً على العامريين والصقالبة الذين كانوا يتأمرون بها.

وفي كنف ثاني أمراء بني صمادح أبو يحيى محمد بن معن بن صمادح، الملقب «بالمعتصم بالله» (443-474 هـ) تقلد محمد بن موسى الصنهاجي وظيفة في سلك الشرطة مدة بالمرية فأطلق عليه العريف. والعريف هو الذي يتولى جانباً من أمور الجماعة. ومن المحتمل أنه كان صاحب حرس الليل. وقد التصق به هذا اللقب حتى إنه لما ولد له ابنه أحمد كان ينادي عليه «بابن العريف»[1] ولم يدم هذا طويلاً إذ نجده مملقاً وابنه أحمد لم يزل طفلاً «قد مسته الحاجة» على حد تعبير ابن الأبار.[2]

وبالمرية إذن ازداد أحمد بن محمد بن موسى، ابن العريف، في أواسط القرن الخامس على الأرجح. فالحافظ الذهبي يوافق على أن وفاته كانت سنة 536 هـ بعد عمر دام ثماناً وسبعين سنة[3] أي أنه ولد حوالي سنة 458 هـ.

وقد أراد الأب لابنه أن يتعلم الحياكة. ولكن الصبي أبى ذلك وأظهر تبرماً من الاشتغال بالأعمال اليدوية وأبان عن نبوغ خاص في طلب العلم ومال إلى علم الفقه والأدب.

يقول ابن الأبار: «رفعه أبوه في صغره إلى حائك يعلمه. فأبى هو إلا تعلم القرآن وتعلق الكتب فكان ينهاه ويخوفه. ودار له معه ما كاد يتلفه إلى أن تركه لقصده»[4] وقد

---

(1) كان بالأندلس آخر القرن الرابع أديب عرف بابن العريف. اسمه الحسين بن الوليد، أديب راوية مشهور لشعر المتنبي في الأندلس. ترجم له ابن الفرضي. الترجمة رقم 356 .

(2) المعجم في أصحاب أبي علي الصدفي ص 16 القاهرة 1967 .

(3) العبر في خبر من عبر 2-450 ط 1 بتحقيق أبو هاجر محمد.

(4) العباس بن إبراهيم. الأعلام 2-6 .

اضطر الأب إلى أن يعترف بعد أن طلع نجم ابنه في العلوم والفنون وقال: «رأي ابني كان أرشد من رأيي»[1]

وقد حصل أحمد ابن العريف أولاً الأصلين: القرآن والحديث. وذكر المترجمون له شيوخه في كل علم. وهم من مشاهير العلم بالأندلس يومئذٍ. شارك ابن العريف ابن بشكوال في جماعة من شيوخه. يخبر ابن بشكوال عنه في الصلة[2] ويقول: سمع من جماعة من شيوخنا. وكانت عنده مشاركة في أشياء من العلم وعناية بالقراءات وجمع الروايات واهتمام بطرقها وحملتها. وقد استجاز مني تأليفي هذا - يعني الصلة - وكتبه عني. وكتبت إليه بإجازته مع سائر ما عندي. واستجزته أنا أيضاً فيما عنده فكتب لي بخطه ولم ألقه وخاطبني مرات.

وكما حدث مع ابن بشكوال كذلك لم يتصل ابن العريف بالقاضي عياض فيما يبدو. ولكن المراسلات تمت بينهما. وأجاز كل منهما صاحبه فيما كان يحمله من العلم[3].

مع البرجي والصدفي

ولكن ابن العريف حظي بلقاء علمين كبيرين من علماء الأندلس والأخذ عنهما. **أولهما**: أبو الحسن علي بن محمد البرجي[4] الذي كان متفنناً في العلوم. والذي اشتهر بالخصوص بانتصاره لكتاب «الإحياء لعلوم الدين» لمؤلفه أبي حامد الغزالي. وكان الكتاب قد دخل الأندلس في حياة مؤلفه وأحدث ضجة وافترق الناس بشأنه إلى فرقتين حتى أفتى بعضهم بمصادرته وإحراقه. في حين أفتى أبو الحسن البرجي بتأديب محرقه وتغريمه قيمته. وقد توفي أبو الحسن البرجي بالمرية سنة 509 .

وثانيهما: المحدث المطلع الشهير أبو علي الصدفي الذي مر بالمرية في طريق رحلته إلى المشرق سنة 481 هـ. وبعد تجوال علمي متأن وسماع عن الجلة بالحواضر الشرقية الكبرى عاد واستوطن مرسية وقعد يحدث الناس بجامعها. ورحل الناس من البلدان إليه وكثر سماعهم عليه. ولكنه لم يحمل معه سماعاً حديثياً فقط، وإنما حمل معه نبرة صوفية تشرب بها من خلال لقائه لشيوخ التصوف بالمشرق والذين كانوا يجمعون بين «سند

---

(1) العباس بن إبراهيم. الأعلام 2-6 .

(2) الصلة، الترجمة 176 .

(3) شجرة النور الزكية، ص 133 .

(4) شجرة النور، الترجمة 372 .

السماع» و«سند لباس الخرقة» و«أخذ العهد» وقد وصفت مجالس أبي علي الصدفي بأنها مطرزة بذكر الصالحين وحكاية أخبارهم. وتوفي أبو علي الصدفي سنة 514.

إن مثل هذه اللقاءات مع شخصيات تنتصر لتصوف الغزالي، أو تمزج علومها بلون الزهادة لم تكن السبب الأول في اتجاه ابن العريف نحو التصوف. فقد سبقت نفسه إلى التطلع إلى ذلك الجانب، ولكنها لقاءات كانت ترسخ في كيانه ذلك الاختيار الصعب الذي أصبح يتبناه.

كان ابن العريف يحدث ويقول: قرىء على أبي علي حسين بن محمد (الصدفي) الإمام الحافظ وأنا أسمع. (بسنده) قال: دخل الأحنف بن قيس مسجد دمشق فإذا برجل يكثر الركوع والسجود فقال: والله لا أبرح حتى أنظر على شفع ينصرف أو على وتر؟ قال: فلما انصرف الرجل قال له الأحنف: يا عبد الله هل تدري على شفع انصرفت أو على وتر قال: إلا أكن أدري فإن الله يدري. سمعت خليلي أبا القاسم ﷺ ثم بكى، ثم قال سمعت خليلي أبا القاسم ﷺ ثم بكى، ثم قال سمعت خليلي أبا القاسم ﷺ يقول: «**ما من عبد سجد لله سجدة إلا رفعه الله بها درجة أو حط عنه بها خطيئة**». قلت من أنت يا عبد الله؟ قال: أنا أبو ذر. قال فتقاصرت إلي نفسي مما وقع في نفسي عليه[1].

توجيهات ملتهبة

ولكن ابن العريف يعيش نقلة نوعية في السنوات الأخيرة من القرن الخامس تجعله متأزماً متشككاً في فعالية ما اكتسبه من العلوم المحفوظة في الذاكرة ومدى حقيقة وقعها على التوبة النصوح التي تطلب منه في الرجوع إلى الله.

فمن خلال مراسلات إلى أصدقائه، بعضها مؤرخ بالسنة السادسة والعشرين بعد الخمسمائة يصرح ابن العريف أنه منذ أربعين سنة «يطالب نفسه بالاستواء والاستقامة فما يزيدها طلبه إلا استبداداً، ولا يفيدها إلا علواً وفساداً»[2].

إن المجموعة الكبرى من العلماء العاملين الذين كان ابن العريف يتلمسهم ويأخذ عنهم، وتيار الزهد والتعبد الذي كان يطفو في القرن الخامس، وكون مدينة المرية نقطة

---

(1) ابن الأبار، معجم أصحاب أبي علي الصدفي ص 17. (2) مفتاح السعادة. مخطوط خ الحسنة 1562 .

الصدور والورود بين الأندلس والمشرق مع ما يحمله ذلك من علماء وزهاد وصوفية، والصدى الذي أحدثته تعاليم الإمام الغزالي، كل ذلك لم يترك ابن العريف مستعصياً في برجه العاجي يتلهى بالحفظ والتحفيظ، بل جعله ينجرف مع التيار الصوفي الكبير الذي أخذ يلف بين ثناياه مدينة المرية ويبثه إشعاعه عبرها على كل التراب الأندلسي، وينبغي أن نذكر هنا أن ممن استوطن المرية وتصدر للإقراء بها في هذه الفترة عبد الرحمن بن أبي رجاء البلوي بعد أن كان قد رحل إلى مكة سنة 497 وأخذ بها عن أبي حامد الغزالي. فقد استوطن المرية تلاميذ مباشرون للغزالي.

والإحتمال قائم على أن يكون أبو علي الصدفي، المحدث الكبير، قد أخذ أيضاً عن أبي حامد الغزالي، لأنه كان مفتتناً بلقاء الشيوخ، ولأن رحلته إلى المشرق تتزامن مع الفترة التي كان الغزالي يتنقل فيها بين حواضره. وهناك من المؤرخين من يصرح بأخذ أبي علي الصدفي عن الإمام الغزالي، ومنهم أحمد الصومعي في «كتاب المعزي في مناقب أبي يعزي»[1]. وإذا ثبت ذلك فسيكون ابن العريف قد أخذ التصوف من عدة طرق منها طريق أستاذه أبي علي الصدفي تلميذ الغزالي المفترض. وبعد حين يتحول ابن العريف - مثل سائر العلماء ذوي الوجهة الصوفية - إلى منافح عن المشروع الفكري الغزالي.

وقد تردد في المصادر أن ابن العريف لقي رجالاً لهم قدم في طريق المعرفة الصوفية. وهم مع ذلك مغمورون لم نتوصل إلا بالنتف المتناثرة من أخبارهم.

فهذا أبو محمد الطرابلسي[2] من أصحاب ابن العريف يناقشه هذا يوماً فيما كان يشعر به من ضيق الصدر ويقول: يا أبا محمد أصبح اليوم قلبي منكوساً فعساك تحكي لي حكاية من حكايات الصالحين قال نعم. ثم حكى له عن سفره إلى الحج في ثلاثة أيام مشياً على الأقدام. وفي طريق رجوعه مر على الصحراء فكان إذا احتاج إلى الوضوء والشراب قال: وعزة المعبود لا أبرأ حتى أتوضأ وأشرب. فتظله سحابة فلا تزال تمطر حتى ترجع غديراً! ثم قال الطرابلسي: نكس قلبي. شيخ سوء مثلي قلبه نكس. وأما أنت فمنكوس كنت ومنكوس بقيت[3]!

---

(1) العباس بن إبراهيم، الأعلام 1-296 .

(2) لم نهتد إلى ترجمة له في المظان لحد الآن.

(3) عبد الله اليافعي، روض الرياحين في حكايات الصالحين ص 286 ط 1 .

وهذا أيضاً شخص آخر يدعى أبو القاسم عبد الرحمٰن بن رويبل[1] يستفتيه ابن العريف مرة في شؤون قلبه بعد أن أصبح مهموماً ويطلب منه أن يمتعه بحكاية من حكايات الصالحين عساه ينفعل معها ويفرج له ما به. فيجيبه أبو القاسم بن رويبل إلى طلبه ويفضي إليه بأنه سبق له أن سأل أحد الصالحين متى يعلم المريد أنه مريد فيرد عليه المسؤول بكلمات ملتهبة تندفع من تجربة عالية في علوم التصوف ويقول: لا تقل هكذا. أظنك تريد أن تسأل عن أول قدم يضعه المريد في الإرادة. قلت نعم. فقال: إذا اجتمع فيه أربع خصال: أن تطوى له الأرض وتكون عنده كقدم واحد، وأن يمشي على الماء، وأن يأكل من الكون متى أراد وأن لا ترد له دعوة. فعند ذلك يضع أول قدمه في الإرادة. وأما متى علم المريد عندنا أنه مريد سقط من حد الإرادة[2]!

وإذن فطريق التصوف، أو طريق الإرادة كما عبر عنه، لا يبتدىء حتى يجتاز المرء تعلقاته المحتملة بالكرامات ويهدأ تشوفه إلى خرق العوائد وينال بعض المسببات من غير أسبابها وإذ ذاك يشرع في سيره ويخطو خطوته الأولى في سبيل المعرفة الإلهي.

فكيف بمن لم يستطع «اجتياز الأسباب وجوداً ولا الغيبة عنها شهوداً» ومن لم تكرمه العناية الإلهية ببعض تلك التحف والتكريمات التي تنبىء عن استشرافه على طريق الإرادة. كيف بمن لم تستجب له الدعوات، ولم ينخرق له ما اعتاده الناس. ومثل هذا لم يحصل لابن العريف فيما نعلم. فهل لم يكن قد ابتدأ بعد الطريق إلى الله. «لقد صاح ابن العريف صيحة واحدة - بعد سماعه لهذه الحكاية - كادت نفسه تذهب معها ثم قال متعجباً من علو همة هذا الشيخ: آيستنا من الإرادة يا أبا القاسم[3]!.

ابن برال يلبسه الخرقة

ومع كل هذه الروافد التي كانت تصب في نفس ابن العريف لتجعل منه كياناً صوفياً متدفقاً ومتجدداً فإن اعتماده في سند الطريق الصوفي يبدو أنه يرجع إلى شخص آخر غير كل ما ذكر.

---

(1) لم أقف له أيضاً على ترجمة في الكتب المتداولة. وقد وجدت عند ابن عبد الملك (الذيل والتكملة س 6-99) ترجمة لمحمد بن إبراهيم بن عيسى بن رويبل الأنصاري. بلنسي قد يكون حفيداً لأبي القاسم بن رويبل وتوفي سنة 636 .

(2) و (3) روض الرياحين، ص 286 . ترجمة ابن العريف. مخطوط خ. العامة 1046 .

فقد ذكر بعض من ترجم له أنه «لبس الخرقة» من إمام أندلسي يسمى أبو بكر عبد الباقي بن محمد، ابن برَّال الحجاري، عن أبي عمر أحمد بن محمد الطلمنكي، عن أبي جعفر أحمد بن عون الله.

معلوم أن تقليد لبس الخرقة الصوفية، طقس من الطقوس الدينية كان يراعى كثيراً في تلك الأزمان بين رجال العلم بعد أن صار لكل علم من العلوم أو فن من الفنون سند ينتهي به إلى الرسول ﷺ أو صحابته. فصار من الشذوذ أن لا يتمتع فن التصوف أيضاً بهذا الامتياز. فكانت سلسلات لبس الخرقة يرحل إليها من مكان إلى مكان ومن قطر إلى آخر. ولبس الخرقة - كما يقول السهروردي - ارتباط بين الشيخ وبين المريد وتحكيم من المريد للشيخ في نفسه. فيلبسه الخرقة إظهاراً للتصرف فيه. فيكون لبس الخرقة علامة التفويض والتسليم ودخوله في حكم الشيخ دخوله في حكم الله وحكم رسوله وإحياء سنة المبايعة مع رسول الله ﷺ [1].

غير أننا لا ندري نوعية الخرقة التي لبسها ابن العريف من عبد الباقي ابن برال. لأن تقليد لبس الخرقة كان في البداية عنواناً على استسلام حقيقي إلى يد المرشد. ثم تحول وصار تقليداً تبركياً يعتني باكتسابه المهتمون بجمع الأسانيد، حتى أولئك الذين لا ينتمون إلى المبايعة الصوفية من قريب أو بعيد.

يقول السهروردي: اعلم أن الخرقة خرقتان: خرقة الإرداة وخرقة التبرك. والأصل الذي قصده المشائخ للمريدين خرقة الإرادة. وخرقة التبرك تشبه بخرقة الإرادة فخرقة الإرادة للمريد الحقيقي. وخرقة التبرك للمتشبه. ومن تشبه بقوم فهو منهم[2].

وقد كان ابن العريف مريداً حقيقياً بالنظر إلى ما جاء على لسانه من نقد ذاتي وبالنظر إلى مختلف الشذرات التاريخية التي حفظت لنا صورته.

فرغم أننا لا نستطيع أن نجزم بأن مثل ذلك صدر عنه في بداية طلبه أو في وسط سيره بل وحتى في وقت تصدره للإرشاد، فإن الإشارات المختلفة توحي بأن ابن

(1) عبد القاهر السهروري، عوارف المعارف. ص 95 ط 1 بيروت 1966 .

(2) م، س، 99 .

العريف كان يعيش أزمة سيكولوجية أو حيرة معرفية يرجو الخلاص منها بكل قواه. إنه مثلاً يكاتب صاحبه أبا الحسن علي بن غالب يتشكى من الفتور وما اعترضه من الحيرة والذهول ويقول: أخوك نفعه الله بمحبتك. طالت فترته. وخمدت شرته. وبعدت عن جميل العذر غرته وأظلمت بقبيح الغدر أسرته. وقام رسوخ الجهل في صدره من أسباب نجاته. وأدوية حياته. عنده مقام اليأس من الحرام. وحيل بينه وبين صادق الحياء وصافي الرجاء في محل إهمال الاعتصام[1].

ويراسل ابن العريف صديقه أبا الوليد بن المنذر مرة قائلاً: ولم يخبرك عني مثلي. فلا تشتغل بي فأنا لو عاينت ظاهري لمقته. ولو كاشفت باطني لكنت له أمقت. أنا منذ أربعين سنة أطالب نفسي بالاستواء والاستقامة فما زادها طلبي إلا استبداداً. ولا أفادها إلا غلواً وفساداً[2].

وهكذا يتضح أن ابن العريف كان يلبس الخرقة ويندرج في سلك الصوفية بكامل الرغبة وصادق الطلب. إلا أن هذا الشخص الذي يسلم إليه ابن العريف نفسه لا نعرفه ضمن الصوفية المرشدين بالأندلس. وإنما يبدو لنا أكثر كعالم مسنِد جمَّاعة. الأخبار عن ابن برَّال في غاية الشح. لم يترجم له فيما نعلم إلا ابن بشكوال بشكل مقتضب[3]. ولم يضف بعده الضبي[4] شيئاً زائداً. فهو من أهل وادي الحجارة. روى عن جماعة منهم أبو عمر الطلمنكي «وكان نبيلاً حافظاً ذكياً أديباً شاعراً محسناً سكن في آخر عمره المرية. وتوفي في مستهل رمضان سنة 502 بمدينة بلنسية بعد أن عمر طويلاً إذ كانت ولادته سنة 416».

ولكن ابن برال يتأكد فعلاً كحلقة فاعلة في أسانيد التصوف بالمغرب إذ نجد اسمه يتردد عند ابن رشيد صاحب الرحلة، فقد ذكر ابن رشيد أبا محمد الخلاسي شيخه في سند لباس خرقة التصوف، وذكر من صحبه من الأئمة وعلماء الأمة ومنهم الإمام أبو بكر عبد الباقي بن محمد ابن برال الحجاري[5]. وقد سمع منه غير واحد. وأغرب من وقفنا على سماعه من ابن برال: القاضي أبو بكر محمد بن إبراهيم بن أسود الذي كان

---

(1) مفتاح السعادة، ص 88 .

(2) (66) م، س، 195 .

(3) ابن بشكوال، الترجمة 827 .

(4) الضبي. الترجمة 1125 .

(5) أحمد الحدادي، دراسة عن رحلة ابن رشيد ص 836 نسخة مرقونة بكلية الآداب بفاس.

على طرفي نقيض مع ابن العريف كما سيأتينا عند الحديث عن نكبته.

وقد أخذ ابن برال طريق التصوف عن أستاذه الذي لم يشتهر هو أيضاً بكونه مرشداً صوفياً، ولكنه كان صاحب صيت ذائع كعلم من رجالات الأندلس في الحفظ والإقراء. ذلك هو أبو عمر أحمد بن محمد الطلمنكي القرطبي[1]: محدث واسع الرواية. رحل إلى المشرق وحدَّث عن جماعة من الأجلاء. وألف تآليف عديدة أكثرها في علوم القرآن وتفسيره. ومما يلفت الانتباه في شخصه أمران: أولهما: أنه ذكر له رد على ابن مسرة[2] وهذا غريب نسبياً ممن كان يتبنى بعض المبادىء الصوفية.

والغالب على الظن أنه اضطلع بمهمة الرد عليه فيما يخص انحرافاته في العقائد.

والأمر الثاني: هو أن أبا عمر الطلمنكي وصف عند ابن بشكوال[3]، كما وصف شيخه أحمد بن عون الله عند ابن الفرضي[4] بأنه كان سيفاً مجرداً على أهل الأهواء والبدع، قامعاً لهم، غيوراً على الشريعة، شديداً في ذات الله. ثم يسوق ابن بشكوال منقبة له مفادها أنه كانت له شفافية إلى حد أنه قد صدق ظنه في قرب وفاته. فقد خرج يوماً على الطلبة وقال: اقرؤوا وأكثروا فإني لا أتجاوز هذا العام. فقلنا له: ولم يرحمك الله. فقال. رأيت البارحة في منامي منشداً ينشدني:

اغتنموا البر بشيخ ثوى	ترحمه السوقة والصيد
قد ختم العمر بعيد مضى	ليس له من بعده عيد

قال فتوفي ذلك العام[5].

وأبو عمر الطلمنكي يبدو فعلاً، زيادة على علمه، من الزهاد المجتهدين حتى إن ابن برال يجعله «أقدم من لقي في الطريق قدماً وأوضحهم في الزهد والعبادة أمماً»[6] وكان يقتنص الحكمة ويرجو البركة من لقاء الزهاد. وقد أخذ فعلاً حسبما نقل ابن بشكوال عن الزاهد السائح خلف بن علي البلوي السبتي الذي كان زاهداً متبتلاً سائحاً

(1) شجرة النور الزكية، الترجمة 306.

(2) م، س.

(3) ابن بشكوال. تر 92 .

(4) ابن الفرضي تر، 183 .

(5) ابن بشكوال. تر. 99 .

(6) عن مخطوط. خ. العامة 1046 د. لمجهول.

في الأرض، قدم قرطبة وسكن مسجد متعة وتعبد فيه. وكان الصلحاء والزهاد يقصدونه هنالك[1]. ولكن أبا عمر الطلمنكي رغم رحلته المشرقية ورغم لقائه بالصلحاء والزهاد لم يعول في طريق التصوف ولم يلبس الخرقة إلا من يد نظير له في العلم والعمل هو أبو جعفر أحمد بن عون الله[2] القرطبي الذي كان شيخاً صالحاً صدوقاً، صارماً في السنة متشدداً على أهل البدع. وأحمد بن عون الله هذا له رحلة مشرقية أخذ فيها عن مجموعة أهمها فيما نحن بصدده أخذُه عن أبي سعيد ابن الأعرابي تلميذ الجنيد. اعتمد الطلمنكي «في الطريق والتحقيق على أحمد بن غون الله ولازمه مدة حياته» وقد تلقى إذن تربية ابن الأعرابي عن طريق ابن عون الله شيخه. كما تلقاها أيضاً بواسطة أبي علي الحسن بن عبد الله الجرجاني خادم أبي سعيد بن الأعرابي الذي صحبه بمكة.

وعندما تتصل السلسلة الأندلسية بأحد أقطاب المدارس المشرقية يصبح من نافلة الكلام الاجتهاد في تحقيق نهاية السند ما دام أن الأسانيد تتنوع وتتشعب وتتدبج بينها. وهكذا فبالنسبة لهذا السند، رغم أن ابن الأعرابي اشتهر كتلميذ للجنيد، نجد من ينسب صحبته إلى أبي محمد سالم بن عبد الله الخراساني[3] ويتشكل إذن طريق التصوف كما ينتسب إليه أبو العباس ابن العريف على النحو الآتي:

أحمد ابن العريف (عن) عبد الباقي بن برال (عن) أبي عمر أحمد الطلمنكي (عن) أبي جعفر أحمد بن عون الله وأبي علي الحسن بن عبد الله الجرجاني. اللذين أخذا أو صاحبا أبا سعيد بن الأعرابي. وهو صحب الجنيد وأبا محمد سالم بن عبد الله الخراساني وهذا صحب الفضيل بن عياض وهو صحب هشام بن حسان. وهو صحب الحسن البصري. وهو صحب جماعة من أصحاب النبي ﷺ[4].

---

(1) ابن بشكوال. الترجمة 404 .

(2) ابن الفرضي. ترجمة 183 .

(3) مخطوط. خ. العامة 1046 د. ويلاحظ هنا أن أبا عبد الرحمن السلمي لم ينسب في طبقات الصوفية أبا سعيد الأعرابي إلى سالم الخراساني هذا، وإنما إلى أبي القاسم الجنيد بن محمد.

(4) مخطوط. خ. العامة 1046 د.

فن إقراء الأطفال

كان ابن العريف طوال حياته فيما يبدو مقرئاً لكتاب الله يعمل على تحفيظه للصبيان. لم يفارق هذه المهنة طول حياته باستثناء تلك اللمحة الوجيزة من حياته التي تقلد فيها خطة الحسبة.

وقد كان مع قيامه بهذه المهمة الشريفة النبيلة واعياً بمخاطرها وبإيجابياتها وضرورياتها التربوية. فهو من جهة يشعر بالحرج من الخلاف الفقهي الذي كان حاصلاً حول جواز أخذ الأجرة على تعليم القرآن، أو عدمه، وهو من جهة أخرى قلق على فتور همم الطلبة في تعلم القرآن. حال جميع الأجيال مع من يأتي بعدهم حيث يتهمونهم بالقصور والنفور. مع أن ابن العريف يتهم نفسه أيضاً ويجعل ضعف الطالب صورة من ضعف الأستاذ. كتب إلى أبي الحسن بن غالب يقول:

«لما استقر في نفسي أن الصبيان على هذه الصفة. وأن بركة القرآن إنما ترجى في عاقل منهم أو متعاقل، وليس عندي منهم إلا قليل. ولا أجد منهم باقياً لتعلم القرآن إلا قليل. كثر همي وترحي، وانسد باب فرجي وفرحي، فإن أجرتهم، وإن كانت لفاقتي مسداً ولحاجتي مرداً فما من أجلها قعدت. فليس في مجيئها أو فقدها مسرة ولا مبرة. بل هي في بعض النظر حجاب ومضرة. والمرجو منهم الذي قعدت من أجله وهو التعليم لم أره. وأغلب ظني أني لو صلحت كمعلم لما كان هذا حظي من كل متعلم[1]!

أما فيما يتعلق بالملابسات التربوية والاحتياطات التي ينبغي أخذها مع المتعلمين بما في ذلك تخصيص أوقات للتسلية ومزج التدريس النظري بالتربية الخلقية، واستثمار التاريخ وقصص الأمم والأفراد لشحذ همم الطلبة فذلك ما نقرؤه بوضوح على لسان هذا المربي الفذ حيث يقول:

«ليس على المعلم واجباً أن يتولى كل صبي بنفسه في كل أوقاته وأحواله، فإن هذا غلو. وإنما عليه أن يتولى جميعهم بنظره ورأيه حتى لا ينصرف الصبي إلا وقد كتب وقرأ وقرّأ غيره إذا أمكنه. ولا يتركه إلى الغفلة البينة الظاهرة جل النهار أو شطره. وأما

(1) مفتاح السعادة. ص 67 .

غفلتهم في بعض الأوقات فلا بد منها. ولا بد للمعلم أن يسمح لهم فيها. فإنها العون على وقت الشدة والمجاهدة له ولهم. وليكن همُّ المعلم في تعلمهم أخلاق الديانة من الحياء والسخاء والتواضع، وذكر فضائل الفقر وعيوب الغنى ونحو ذلك من أوصاف الإيمان أهم عليه وأوجب إليه من تحفيظهم بحروف السواد. يلقى ذلك إليهم كلمة كلمة وينبههم عليها وقتاً وقتاً، وإذا حضرته حالة مع مولاه من بكاء ونحوه فلا يستره عنهم. وليأخذ معهم في بعض أوقاته من العشيات فيما أمكنه من الدعاء وفيما يحضره من حكايات العباد والزهاد والصالحين تحبيباً منه للسلف الصالح عندهم وإحياء لما درس من ذكرهم وآثارهم»[1].

بحث مستمر عن عالمِ الآخرة

ومن الملاحظات التي توقف الانتباه في هذا الرجل أنه رغم تهممه أثناء شبابه وكهولته في طلب العلم، ورغم تشوفه القائم إلى عالم من علماء الآخرة يسلم إليه نفسه لينشله من أوحال سالكي طريق التصوف، رغم كل هذا لم نعرف له فيما أطلعنا عليه لحد الآن أنه قام برحلة طويلة ابتغاء لذلك. وتتأكد هذه الملاحظة إذا راعينا استيطانه للمرية نقطة العبور الرئيسية بين الأندلس والمشرق ووجوده في مرحلة زمنية كانت «الموضة» فيها عند الكبراء القيام برحلة نحو البلدان للسماع ولقاء العلماء.

نعم. قام أبو العباس ابن العريف برحلات قصيرة داخل الأندلس في الحواضر المجاورة ومنها بالخصوص إلى قرطبة وإشبيلية عندما كان شاباً يافعاً يتوقد حرارة نحو سماع العلم إذ نجده بعد حين يقول: لو وجدت خليفة في المسجد والصبيان كنت سامحت نفسي في الذي تطالبني به منذ مدة من دخولي قرطبة حماها الله وتجديد العهد بها وبمن بقي [illegible] الإخوان فيها وتعليق أحاديث من أحاديث الشيوخ فيها، وما ذلك على الله بعزيز[2]. [illegible]كن تلك الرحلة العلمية الطويلة المعهودة عند رجالات هذه الأزمان نحو الإسكندرية و[illegible]د ودمشق ومكة لا تجد لها في شخص ابن العريف أذناً صاغية، إذ لم تؤرخ له رحلة [illegible]ى فيما نعلم.

---

(1) مفتاح السعادة

(2) م، س 206 .

ولكنه بالمقابل كان يتهمم كثيراً بتفقد معارفه وأصحابه بالحواضر الأندلسية ويترصد كل من يمر على المرية من عالم أو عابد أو زاهد يأخذ عنه علماً أو يقتبس منه نوراً. وبخصوص الزهاد نجده يشمئز من كون أعدادهم تضاءلت حيناً حتى شعر بالغربة. فهو يقول متشكياً في إحدى رسائله: في كل عام منذ سنة 24[1]! كان يردني بسبب ركوب البحر من ترجى بركته ويرغب في لقاء مثله، من مريد يريد التوحش من الناس أو منتسب إليهم. إلا عامنا هذا فما ورد أحد[2]. وحسب ظاهر إشارة أخرى على لسانه استمر تعلق ابن العريف بلقاء الصالحين دون الرحلة في طلبهم حتى بعد أن كبر ودب الضعف في جسده حيث يقول مخاطباً أحد أصحابه: سألتك بالله الكريم وبحقه العظيم إلا ما ظهرت لي فعلمتني أو دللت على من يعلمني. ضعف جسدي عن بلدي في طلب عالم. لم يكن لقلبي من اليقين ما يحمله. وبلغني عن بعض الراغبين في لقاء علماء الآخرة، أن الله فتح لهم في جماعة منهم وصلوا إليه وعلموه[3]...

وتشكل قضية اهتمام ابن العريف بلقاء شيخ مرب عقبة كأداء في فهمنا لسيرورة حياته الروحية. إذ يظهر ابن العريف في كتاباته عموماً - باستثناء الخطاب المستعمل في كتابه «محاسن المجالس» - متحيراً تعتريه أزمة وقلق ويتلهف على الحصول على من يأخذ بيده. فهو دائماً في بحث مستمر عن «عالم من علماء الآخرة». وقبل أن نعرض لبعض مراسلاته التي تتجدد في ثناياها هذه الرغبة يحسن أن نشير إلى أن ابن العريف كان يفرق بين «الصاحب في الله» الذي يستعان به على السير في الطريق إلى الله، وبين «العالم بالله» أو عالم الآخرة كما ينعته، الذي يسلم إليه الانقياد ويبايع تمام المبايعة لتتم على يديه عملية التربية الصوفية والترقية الروحية...

لقد خاطب مرة صديقاً له يكنى بأبي الحسن عامر بن الحسن[4] قائلاً: لا بد من مسموع منه مسؤول عن موضع القدوة في مسائل الظاهر ومسائل الحقائق جميعاً، والمسموع منه إما عالم ولست أعرفه فأدلك عليه، وإما صاحب وهذا يوجد وإن قل.

وإذن فمجموع الأصحاب المذكورين حيناً بعد حين في كتابات ابن العريف ليسوا

---

(1) الظاهر أنه يقصد سنة أربعة وعشرين وخمسمائة.

(2) مفتاح السعادة. 206 .

(3) م، س، 162 .

(4) ترجم ابن عبد الملك في سطر واحد لشخص يدعى بهذا الاسم وقال إنه من الآخذين عن ابن بشكوال.

إلا من الصنف الثاني الذي يستعان به على تحقيق بعض الاستقامة وحصول التقوى. حتى أولئك الذين يجزي لهم الألقاب الرفيعة مثل: عالمي، كبيري.

أما الأستاذ العالم المبرز العارف بميدان سير النفوس فقد بقي ابن العريف جاداً في طلبه ردحاً طويلاً من الزمان. ربما امتد منذ وفاة أبي بكر عبد الباقي بن برال الذي ألبسه الخرقة. وقد كانت وفاته سنة 502 هـ.

ويبقى أن نتساءل عن نوعية العلاقة التي كانت تربط بين ابن العريف وأبي الحكم بن برجان. هل كان ابن برجان بالنسبة إليه أستاذاً في هذا الفن يسلم له الانقياد، أو كان فقط أخاً معاوناً على اجتياز الصعاب؟ وقد تساءلنا في موضع آخر[1] عن هذه القضية، ولم نستطع الجزم فيها بأمر قاطع. وإن كان الباحث «بول نويا» يرى أن ابن العريف تلميذ لابن برجان[2].

فبصرف النظر عن هذه الملابسات لا نجد ابن العريف إلا متهمماً بلقاء ذلك العالم الخبير المتخصص الذي يكون شفاؤه على يديه. ظهر ذلك في الشذرات المذكورة آنفاً، وفي غيرها كتلك الكلمة التي جاءت عرضاً في رسالته إلى أحبائه في قرطبة يذكرهم بمنزلة الأولياء وأن لقاءهم مظنة لكل خير مستنداً في ذلك على حديث نبوي كان يرويه بسنده جاء فيه: من سأل عني وسره أن ينظر إلي فلينظر إلى أشعث شاحب مشمر لم يضع لبنة على لبنة ولا قصبة على قصبة. رفع له علم فشمر إليه. اليوم المضمار وغداً السباق والغاية الجنة أو النار[3]. ثم عقب على هذا التذكير بقوله: أرغب إلى أبي الحسن أن تكون حاجتي في رؤية أحد منهم ما استطاع - أي من الأولياء - ويستكثر لي من المسألة والدعاء[4]. وتتضح هذه الرغبة أكثر في الرسالة التي وجهها ابن العريف إلى «محمد بن الكبش» فقال «بلغني يا أخي أن الله سبحانه كشف لك عن عالم تهتدي بأنواره وتقتدي بآثاره فتحاً فتح الله لك بذلك من غير طلب. ولا عن تعب ونصب. إلا رحمة من

(1) انظر مبحث المدرسة البرجانية في هذه الدراسة.

(2) Notes sur quelques fragements inedits de la correspondance d'Ibn Al Arif. dans Hesperis XLIII (1956).

(3) مفتاح السعادة 153.

(4) م، س، 161.

الرحمٰن الرحيم تولاك بها عناية بمن أراد وإنفاذاً من مشيئته لما أراد. فهنيئاً لك رؤية العلماء بالله ولقاؤهم. أوزع الله شكر ما أنعم به عليك. وأنت يا أخي لو كشف لك عن سري وعلانيتي وضراعتي في لقاء عالم بالله يعلمني مما علمه الله لبكيت لي. فسألتك بوجه الله العظيم وبحقه الكريم إلا ما ذكرتني عند عالمك. فإن انتهرك بسقوطي من عيون العلماء فلا يمنعك ذلك من المعاودة عليه في شأني والإلحاح في أمري فإن الصديقين قلوبهم رقيقة وأطماعهم بوصول رحمة الله إلى المقصرين متعلقة وإن أغلظوا القول[1].

ويصرح عن هذه الرغبة من أجل صلاح نفسه في موضع آخر: على أن حاجتي من الخلق في رجل عالم عامل يضبطني ضبط الوالد الحازم العاقل لولده لا يراني على حال من الغفلة إلا أدبني عليها بما يحتمله حالي وجسدي من السوط فما دونه حتى إذا حصلت في جملة السالكين فعل ما أراه الله عز وجل فإن لم يتفق من هذه صفته من الخلق، ولم يكن إليه سبيل في هذه المدة فلا يأس من روح الله ولا من رحمة الله.

كان ابن العريف، مثله في ذلك مثل سائري المقتنعين بجدوى طريق التصوف، يؤمن بأن لا خلاص للعبد من أحابيل نفسه ومراوغاته إلا بتلقي تأثير روحي من جهة شخصية قوية في دين الله. تصاحَب لوجه الله، وتكون ذات إرادة مؤثرة فيمن يحيط بها. والإرادة المؤثرة في السلوك الروحي مبدأ تربوي أساسي بواسطته يربي الأستاذ من هو تحت رعايته فيُنهِض إرادته ويوجهه ليتأهل لمعرفة الله وليستحق رضاه. وقد يعبر الصوفية أحياناً عن هذه الإرادة المؤثرة بالهمة. وبالإمكان تمثيلها بإلحاح رغبة الوالد في صلاح ولده. أو حرص المعلم على نجاح تلميذه. وقد تناولتها الدراسات النفسية الحديثة وأثبتت أن الإرادة القوية تحدث الأثر في الإرادة الضعيفة عن طريق الصحبة والملاحظة، خصوصاً إذا كانت الرغبة مخلصة في ذلك من قبل الطرفين وكانت وشائج المحبة والتفاني تجمع بينهما[2].

تقدير خاص لابن برجان

ولكن الرسائل الموجهة من ابن العريف إلى ابن برجان تحمل نكهة خاصة من الولاء

(1) مفتاح السعادة. 56 وهذه من المقاطع التي استشهد بها بول نويا ليثبت عكس ما تدل عليه.

(2) عن الإرادة في المفهوم الصوفي وملابساتها. انظر مقال «الإرادة» لمصطفى عزام بمجلة «المريد» الأعداد. 1-2 .

وتتضمن عبارات تفيد اعترافه بتقدم ابن برجان أو «بشفافيته» على حد تعبير ابن الأبار الذي يجعلهما قرناء، مضيفاً إليهما أبا بكر محمد بن الحسين الميورقي «لقد كانوا نمطاً واحد في الانتحال والاتصاف بصلاحية الحال، ولأبي الحكم الشفوف عليهم حتى قيل فيه غزالي الأندلس»[1].

ففي رسالة مبتورة البداية ولكن يغلب على الظن أنها موجهة إلى أبي الحكم بن برجان جاء ما يلي: ورد كتاب العالم الصادق أبي فلان! قدس الله روحه بوصاياه الصادقة وهداياه الفائقة فيا له من أخ في الله غم بأصناف تلاوين العلوم، فهو طاوس علمائهم. وخص بأنواع غوامض محاسن الفهوم فهو ناموس فهمائهم... يا عالمي وكبيري إن الذي دعوته بلسان الرفق والشفقة أخاك حجب على قلبه بكل حجاب. وطرد عن ربه ولا حول ولا قوة إلا بالله. ولا حجة إلا لله وراء كل باب[2].

ومن الإشارات المحيرة الواردة في رسائل ابن العريف ذلك الشخص الذي نعته مرة بقوله «الشيخ». ودعا له بكل أدب. وربما كان المقصود به أبا الحكم بن برجان. جاء ذلك في رسالة إلى أبي بكر عتيق بن مؤمن وفيها: واعلم أنه ورد كتاب «الشيخ» نور الله بقلوب أحبائه الأرض وزين بهم العرض. ومضمونه بطريق التعريض سفري إليه وعرضت الأمر على حالي فوجدت الذنوب قيدتني وحسبي الله وكفى[3].

وابن العريف فعلاً ينادي أحياناً على ابن برجان بقوله شيخي. وقد جاء ذلك كالآتي: الله ولي الفقيه الإمام أبي الحكم شيخي وكبيري ورحمة الله وبركاته عليه. من المقتبس منه المتطلع إلى ما لديه عبيد الله الضعيف أحمد بن محمد... اللهم صل حقيقة وجود الشيخ إمامي وكبيري بوجود حقيقة المعرفة بك والتعرف منك واجعله لمعالم طهارات النفوس زماماً ولأعلام الهدايات إماماً[4].

كل هذه الأمارات تقوي في النفس احتمال تسليم ابن العريف زمام التقدم في طريق التصوف إلى ابن برجان، فهو إن لم يكن أستاذه الأول الذي قام بمهمة تلقينه مبادىء المعراج الروحي، فهو مع ذلك قرين جليل وعالم كبير يطأطىء ابن العريف له الرأس

---

(1) المعجم في أصحاب أبي علي الصوفي، 16 .
(2) مفتاح السعادة. 163 .
(3) م، س، 211 .
(4) م، س، 55 .

بكل إجلال وتقدير. ومع ذلك لم نستطع الجزم برجوع كل الثمرات التي انبثقت عن شخصية ابن العريف ومدرسته إلى ابن برجان لنجعل من كل ذلك امتداداً للمدرسة البرجانية. فالمدرسة العريفية تبقى لها خصوصياتها من زاوية اعتبارات كثيرة.

وقد امتاز ابن العريف بحفاظه على اهتمام علمي خاص رغم شغفه بالتحقيقات الصوفية. فمجموعة أصدقائه وأحبائه كانوا من جهة مريدين له يدر عليهم ما توصل إليه من حكمة ويتفقد أحوالهم التربوية ويستخبر عن تجاربهم الروحية. ومن جهة أخرى كانوا مراسلين علميين له يقتنصون ما يجد في الساحة الفكرية ويزودونه به. خصوصاً وأنه كان قليل السفر منشغلاً بالإمامة وتعليم القرآن ومثاقلاً بمسؤولية أسروية ضمت تحت كنفه أماً عجوزاً، وأختاً أرملة لها أولاد، وأهلاً وعيالاً. وقد كان أنشط أصدقاءه في التعامل معه فكرياً أولئك الذين كانوا يستوطنون قرطبة وعلى رأسهم أبو بكر عتيق بن مؤمن. خاطبه مرة قائلاً: قد كانت كتبك وصلت قبل ذلك فجاويت على كل شيء منها وكتبت إلى عبد الواحد أكرمه الله كتابين وكتبت إليك مجاوباً عن فصول كتابك إلا أن الذي لم أراجعك عليه هو الذي كتب إليك أبو زيد القطان أخونا في الله تعالى لأني لم أجد للنقلة شاهداً قوياً أعول عليه. والأمر حتى الآن في ضميري[1].

وفي رسالة أخرى يخاطب ابن العريف أبا بكر بن مؤمن في موضوع الإجازات المأخوذة عن الشيوخ واقتناء فهارسهم ويقول: وصل يا أخي كتابك أكْرِمَ بكما مع الإجازات والفهارس. وسائر ما تضمنه كتابك على أكمل وجوه المرغوب وأفضل جهات المحبوب. ووقفت على ذلك القول المعجم واللسان المحكم فأعجبني فاستكثر منه فإن جله أو كله دواء وشفاء. وما كان من ذلك تفسيراً لآية أو لسنة أو لكلام مشهور من كلام الأئمة فعض عليه بالنواجذ[2].

ومع أن ابن العريف كان يذهب إلى إمكانية حصول الترقي الصوفي بالرياضة والاسترشاد بالخبير دون مطالعة الكتب، فإنه كان يوصي ببعض القراءات الصوفية أو ذات النبرة الزهدية على الأقل لأنها في نظره تساعد على ترقيق القلوب وإن لم تكن كفيلة بمفردها بتحقيق هذا التحول الجذري المطلوب عند الصوفية.

---

(1) مفتاح السعادة، 202 .

(2) م، س، 211 .

ومعلوم أن هذه القضية كانت تشغل بال الأندلسيين. وكانت موضوع مسامراتهم ومناقشاتهم حيناً من الزمان. وأوضح من تعرض لبسطها في تأليف مستقل بعد حوالي قرنين من الزمان هو العلامة عبد الرحمٰن بن خلدون في كتابه «شفاء السائل بتهذيب المسائل».

الزهد ليمن بن رزق

ولا شك أن ابن العريف كان على اتصال بكتب المشارقة الزهاد والصوفية وأنه تعامل مع كتاب الإحياء للغزالي والرسالة القشيرية وما شاكلها. وإن نظرة في كتب الفهارس، خصوصاً منها فهرست ابن خير الإشبيلي توضح لنا الحشد الهائل من الكتب الصوفية ومؤلفات الترغيب والترهيب والتزهيد التي كانت متداولة في تلك الأزمان. كان أكثرها لزهاد المشرق ورواد التصوف هنالك. ومنها ما أخذه الأندلسيون مباشرة عمن ألفها. والبعض الآخر أخذوه بالأسانيد المتصلة التي يحرص ابن خير على تقديمها لنا مفصلة. ومن الكتب التي كانت تروج كثيراً كتب أبي سعيد ابن الأعرابي التي يذكر منها «كتاب الاختصاص في ذكر الفقر والغنى». وكتاب «الإخلاص ومعاني علم الباطن». وكتاب «اختصار الطريق» وكتاب «المحبة» وكتاب «طبقات النساك»[1]. فكما أخذ الأندلسيون العهد في طريق التصوف على ابن الأعرابي عملوا على ترويج رسائله في التصوف في بلدهم كما هو ظاهر.

ومن أهم المؤلفات التي كان ابن العريف يستحسنها ويوصي أحباءه بمطالعتها كتاب «الزهد» لمؤلفه أبي بكر يمن بن رزق ذلك الزاهد المتصوف المبكر الذي أثار زوبعة بسبب ما جاء في تأليفه هذا من أفكار لم تلاق القبول لدى الفقهاء الأندلسيين.

فقد سأل فقيه يدعى أبو الحسن عامر بن الحسن أبا العباس بن العريف عن القراءات التي تيسر له سلوك طريق الآخرة فأجابه بأن ذلك متعذر بوسيلة المطالعة ولكن يستحسن له أن يطالع كتاب الزهد ليمن بن رزق. ومن نص الرسالة نقتطف ما يخص هذا الموضوع وهو: أما سؤالك عما تقرؤه فإنه ينبغي أن تعرف أن طريق الآخرة في الديانة لا يسلكها الواحد إلا وهو شيطان. وطريقه طريق باطل. ولم أجد في شيء أن العبد يتوجه إلى الطريق وحده فيسلكها وحده فيبلغها وحده. والعلم يخالف هذا أيضاً

---

(1) أبو بكر محمد بن خير الإشبيلي، فهرسة ما رواه عن شيوخه. 284 ط 2 سنة 1963 .

ويستبعده. . . ولك إخوان لا شك عندي في شفقتهم ورحمتهم وإرادتهم الخير لأنفسهم ولإخوانهم فاجعل من اتفق منهم وحضر مرآتك فانظر فيه وجهك ووجه عملك فربما فتح الله لك من حيث لا تحتسب. . . إلى أن يقول: فإذا كنت وقرأت كتاب يمن بن رزق أو ما في معناه وعكفت عليه وتفهمت فيه مع إخوانك واستعنت بالله على كل حال رجوت لك من عون الله سبحانه ما يبلغك[1].

وكتاب الزهد ليمن بن رزق ضاع فيما نعلم فيما ضاع من الكتب الأندلسية. ولكن بعض النقول عنه توحي لنا بطبيعته. وآخر من نقل عنه ممن وقفنا عليه محمد بن محمد ابن الحاج في كتابه «المدخل إلى تنمية الأعمال بتحسين النيات»[2] مما يدل على أنه كان لا زال متداولاً في القرن الثامن. ولغته في الحقيقة لغة صوفي متمرس. فهو وإن كان يحرض على الزهد يفعل ذلك بذكاء بالغ وينتهي به في التالي إلى أنه زهد القلب وتفريغه مما سوى الله لا زهد اللباس أو الأكل. يقول ابن الحاج في المدخل[3]: ذكر الشيخ الإمام القدوة المحقق يمن بن رزق رحمه الله ونفع به في حال الفقير وزهده ما هذا لفظه: «اعلم أن الناس في الزهد على طبقات فمنهم آخذ وهو تارك، ومنهم تارك وهو آخذ، وإنما يحمد ويصح هذا الأمر لمن ترك الدنيا وزهد فيها بعد قدرته عليها. ومن الناس من يكون مصلياً نائماً! وآخر نائماً مصلياً ومفطراً صائماً وصائماً مفطراً وكاسياً عارياً وعارياً كاسياً. وإنما ذلك كله على تصرف إرادة القلب وتصحيح النية وفساد إرادة القلب وفساد النية والسلامة من الكسب الخبيث وفي هذا كلام كثير إلا أن من صدق أبصر وتحقق ذلك».

وقد تطرق يمن بن رزق في كتابه «الزهد» إلى المواضيع المعهودة عند العباد والصوفية فعقد فصلاً طويلاً للحديث عن داء الرياء وملابساته وكيفية تحقيق العابد لشرف الإخلاص. وتكلم عن المقامات ولكنه سماها «الدرجات» وانفرد في تسميتها فجعلها سبعاً: أولاً المعرفة ثم العلم ثم الخشية والمراقبة ثم الحب ثم الشوق ثم الطمأنينة ثم

---

(1) مفتاح السعادة. 180 .

(2) توفي ابن الحاج بالقاهرة سنة 732 . وكتابه المدخل طبع بدار الفكر بيروت سنة 1981 ويكاد يكون الجزء الثالث منه كله منقول عن الزهد لـ :يمن بن رزق.

(3) م، س، 31 .

إجابة الدعوة[1]. وليمن بن رزق أيضاً نصائح للمريدين والسالكين في شكل كلمات جامعة قليلة المبنى غزيرة المعنى وقد نقل ابن الحاج الكثير منها مما لو تتبعه الدارس لانتهى فعلاً إلى رسم صورة تقريبية لشخصية يمن بن رزق وفكره. ومن أمثلة ذلك قوله[2]: من ساءه الذم وأعجبه المدح فذلك ذكر الصورة خنثى العزيمة. وقوله: ما رأيت أفقه من النفس يعني في شهواتها وملذوذاتها ولا أجرأ من اللسان ولا أشد تقلباً من القلب ولا أعدم من الإخوان ولا أقل من الإخلاص ولا أكثر من الأمل. وقوله: ليس إلا دنيا وآخرة فإن أردت الجمع بينهما رمت محالاً وذهبتا عنك فاختر لنفسك. هذا هو النَّفَس الموجود في كتاب «الزهد» ليمن بن رزق الذي كان ابن العريف يعتبره من القراءات المساعدة على تليين قلوب السالكين ويوصي بعضاً من مريديه بمطالعته. وهو تأليف جدير بأن يرمم ويعاد بناءه ويحقق لأنه خطاب صوفي أندلسي من بداية القرن الرابع أحدث ضجة علمية بالأندلس قبل أن يصل كتاب الغزالي «الإحياء» بقرنين من الزمان.

أسماء مغمورة

استقطب ابن العريف بنظرياته الدينية الدقيقة أنظار العديد ممن عاصره. وكان الكثير من الرجال يطلبون صحبته. وقد رزق القبول في كلامه وسلطة الإقناع في مستمعيه، أولئك الذين كانوا يهوون الرقائق والدقائق ويهتمون بالروحانيات.

وقد استطاع ابن العريف أن يُكَوِّن مع مرور الوقت مجموعات متفاوتة الحجم تمارس الأوراد والأذكار والأنشطة الصوفية. واستطاع أن يستجلب تعاطف أفراد آخرين عديدين. وقد أفادتنا كتب التراجم والفهارس عن بعض أسماء الذين أخذوا عنه. وأفادتنا مراسلاته عن بعض الجماعات التي تكونت بعيدة عنه وكان يرعاها بتوجيهاته وإرشاداته ومن هؤلاء وأولئك أصبح في الأندلس تيار واضح للتصوف. فقد أدرك أهل هذا الفن بسبب الحزم والتوجيه اللذين كان ابن العريف يضطلع بهما عزة وكرامة لم تعهد لهم من قبل حتى إنه ليقال بحق إن التصوف الأندلسي لمع نجمه مع ابن العريف وأقرانه وأصبح القرن السادس بواسطة جماعة ابن العريف وشبيهاتها، وبفضل ذلك النبع المتدفق منها الذي عرف أوجه بظهور ابن عربي الحاتمي – لسان المتصوفة الطليق – أصبح القرن

(1) م، س، 39.

(2) م، س 174.

السادس بحق: العصر الذهبي للتصوف المغربي الأندلسي.

وقد ارتأينا اعتباراً لعدم إمكانية حصر كل الآخذين عن ابن العريف أن نقوم بعملية انتقاء لنماذج منهم نجزؤهم إلى أربع فئات: فئة الأسماء المغمورة التي ترددت في المصادر دون أن نقف على حقيقة أعيانها. وفئة أعلام العلماء المشهورين وفئة الأسماء المشهورة التي امتد بواسطتها إشعاع الطريق العريفية خارج الأندلس. وفئة الأسماء المشهورة التي زادها شهرة اندفاعها مع الأحداث السياسية المتمثلة في ثورة المريدين.

أما الفئة الأولى التي تحوي الأسماء الواردة فيها من عرفهم ابن العريف ولم نصل إلى ترجماتهم فتضم بعضاً من عائلته كصهره على أخته أبي جعفر الذي توفي وترك ابناً يدعى عبد الرحيم. فحزن ابن العريف كثيراً لفراقه. ولعله ضم إلى كفالته هذه الأسرة. وكان أحياناً يشير في مراسلاته إلى ما تكلفه تلك الكفالة من رعاية زائدة. وتضم أيضاً أبا بكر مسعود بن رزين الذي غادر الحياة أيضاً بعد أن كان سنداً لابن العريف وعنه يقول: «كان لي فيه نضر الله وجهه أخ يتأنس له بعضي وتستقر له عند رؤيته أرضي[1]». وتضم أبا علي منصور الذي كان مبتلي بقرطبة وأرسل له ابن العريف يواسيه في بلائه، وأبا الحسن سيد المالقي الذي امتحن بالسجن لأسباب لم نتعرف عليها، ولا ندري هل كان ذلك بداية للحملة المنظمة ضد المتصوفة. وكان ابن العريف يراسله يخفف من عنائه. وهناك محمد بن الحاج اللورقي الذي ينعته ابن العريف بالكاتب. والظاهر أنه كان يتقلد وظيفة الكتابة لدى أحد الرؤساء أو أصحاب الخطط وأبو الحسن عامر بن الحسن ذلك الفقيه الذي استفتى ابن العريف في كتب التصوف التي قد تغنيه عن اتخاذ الشيخ المربي فنبهه ابن العريف إلى تعذر ذلك.

وبقرطبة كانت هناك طائفة من المريدين الذين كانوا شديدي التعلق بابن العريف، والذين حظوا بأكثر الرسائل الموجهة من قبله والمحفوظة لحد الآن. وقد كان ابن العريف خاطب البعض منهم برسائل خاصة كما وجه رسائل أخرى باسمهم جميعاً مخاطباً إياهم: بالسادة النجباء أبو الحسن بن غالب وأبو عبد الله وأبو خالد وأبو بكر بن مؤمن وإخوتهم.

---

(1) مفتاح السعادة. 206 .

وستكون لنا عودة إلى بعضهم ممن اشتهر واستقر في بلاد أخرى مستقلاً بالإرشاد كأبي الحسن بن غالب الذي كان منضماً في بداية أمره إلى هذه المجموعة القرطبية. ويبقى أننا لم نتعرف على أبي عبد الله محمد بن سفيان وعلى أبي خالد يزيد بن عبد الجبار القرطبي وعلى مقدم هذه الجماعة - فيما يبدو - أبو بكر عتيق بن عيسى بن المؤمن الأنصاري[1] الذي كان يشرف بقرطبة على تربية هذه الجماعة. وكان ابن العريف يطالبه بإبلاغه بكل ما يتجدد لدى أفرادها من تغيير حتى إنه يقول له: أكثر من مخاطبة أبي الحسن أحسن الله ذكره ما أمكنك. وما تجدد عندك من قلبه فخاطبني به[2]. ويقول له مرة أخرى: أكد على أبي زيد عبد الرحمن يخاطبك أبداً بحاله وبما يتجدد له وخاطبني بذلك وبما رأيته[3].

وإلى أبي بكر عتيق بن مؤمن كان ابن العريف يطلب أن يزوده بما جد في عالم الفكر بقرطبة ويقتني له الكتب. كما كان يطلب منه أن ينوب عنه في القيام بدور الراعي لتلك الجماعة المتصوفة من محبيه التي تكونت بقرطبة. وعلى العموم يخاطبه قائلاً: خاطبني أبداً بما يتجدد من صداقة أخ في الله عز وجل لم يكن، أو صدق في حال من كان. ولا تستحقر شيئاً من هذه الأغراض تعلمني به ولو لم تكن إلا كلمة واحدة فقط. واجعلني من همك إن أمكنك ذلك بمشيئة الله[4].

ومن الشخصيات المتميزة التي كانت على اتصال بابن العريف زاهد ملحوظ يسمى أبو عبد الله محمد بن يوسف السبتي الأبار. خاطبه ابن العريف بكتابات تنم عن تقدمه في هذا المضمار الذي كانا يستبقانه. ولم نعثر له للأسف على أخبار تزيدنا معرفة به، إلا أن الظاهر أنه كان يرصع كلامه بالحكم والمواعظ وكان يراسل غيره. وقد أنتج تآليف في هذا الفن يبدو كل هذا من كونه شكل مادة مستقلة للتأليف من طرف أبي بكر عتيق بن عيسى بن مؤمن الأنصاري (496-548) السالف الذكر. لقد كان أبو بكر عتيق ابن عيسى قرطبياً متمرناً بعلوم الرواية له الإجازة من العديد من نبغاء العصر صحب أبا

---

(1) يرد في سلاسل الأسانيد أحياناً ابنه أبو الحسن بن عتيق بن مؤمن. من الذين رووا عن أبي العباس الأقليشي (الذيل والتكملة ترجمة 837 من السفر: 1).

(2) مفتاح السعادة. 210 .

(3) و (4) مفتاح السعادة. 211 .

العباس بن العريف واختص به. وأسهم في التأليف. وطبعاً جمع مصنفاً في «كلام شيخه أبي العباس بن العريف نثراً ونظماً» ولكنه جمع أيضاً تأليفاً آخر في «كلام الزاهد أبي عبد الله بن يوسف السبتي ابن الأبار ورسائله وحكمه[1] الشيء الذي يظهر أن هذا الزاهد كان متميزاً بين القرناء الذين صاحبوا ابن العريف.

ومن الآخذين عن ابن العريف الذين كانوا كثراً نمثل أيضاً بأخيه الذي جاء ذكره عند التادلي في «التشوف» عندما أورد قصته مع صديق له وأنهما أرادا حضور مجلس أخيه - أي مجلس ابن العريف - فقال أحدهما للآخر: نتطهر لحضور مجلس الشيخ فقال له الآخر: إنما نتطهر لله. فذهبا إلى مجلسه فوجداه يتكلم. فلما رآهما قال: ولقد أحسن القائل منكما حيث قال: إنما نتطهر لله[2]، ولعل هذا الأخ المبهم هنا هو: إسماعيل بن محمد بن موسى، ابن العريف، المترجم في التكملة لابن الأبار[3]. وقد ذكر ابن الأبار عدداً من الآخذين عن أبي العباس بن العريف منهم أبو عبد الله ابن المدرة[4] ومحمد بن أبي بكر التميمي المعروف «بابن ولام» الذي «صحبه ونحا طريقه»[5].

ومن أصحاب ابن العريف أبو جعفر أحمد الضبي[6] عم الضبي مؤلف «بغية الملتمس». وقد كان مثل ابن العريف لا يرضى من علمه أن يكون وسيلة لاكتساب الجاه وحصول السمعة والشرف. وقد حكى عن نفسه أنه بعد طلبه للعلم تساءل ورجع إلى نفسه وقال: يا أحمد فكأنك إنما رحلت في طلب العلم وسهرت الليل ليعظمك الناس لقد خبت وضل سعيك. فعكفت على ما ينفعني ولزمت بيتي. ولم أتعرض لعرض دنيوي. سلكت سبيل القوم لعل الله أن يجعلني منهم. وبكتبهم انتفعت. وصفه ابن أخيه بقوله: «كان رحمه الله إماماً في طريقة التصوف»!

وليس من البعيد أن يكون هناك اتصال بين ابن العريف وبعض المريدين بمدن المغرب وبواديه عبر سبتة بالخصوص. ولنا في الإشارة التي أوردها التادلي عن أبي عبد الله الدقاق - شيخ أبي مدين - دليل على ذلك. فهو وإن لم يجعل أبا عبد الله الدقاق

(1) الذيل والتكملة ترجمة 242 وقد عملنا على إثبات نص رسالة موجهة من هذا الزاهد إلى ابن العريف في قسم الملاحق.

(2) التشوف، 120 .

(3) التكملة 1-492 .

(4) الذيل والتكملة الترجمة 348 .

(5) بغية الملتمس. الترجمة 441 .

(6) التكملة 692 .

صراحة مصاحباً لابن العريف إلا أنه يذكر أن الدقاق كان على غير معتاد الصوفية الذين يتبرؤون من أين ينسبوا إلى أنفسهم ميزة ولاية أو غيرها، كان الدقاق يصرح بأنه ولي ويتكلم بأشياء تنكر عليه. وقد نقل بعض أصحابه ذلك لابن العريف وأبي الحكم بن برجان يستفتونهما في هذا الخروج عن المألوف لدى الصوفية. فكان جوابهما أن قالا: لا تنكروا عليه شيئاً من أحواله[1].

أسماء مشهورة

أما بالنسبة للشخصيات المرموقة التي اعترفت بابن العريف وتبادلت معه المخاطبات والإجازات والمعارف. فنخص بالذكر منها أبا بكر بن عياش، الراوية الكبير من أولئك الذين تدور عليهم الأسانيد بالأندلس. وقد بقيت لنا رسالة وجهها إليه ابن العريف حفظها جامع كتاب «مفتاح السعادة وتحقيق طريق الإرادة».

ونذكر أيضاً القاضي عياض الشهير الذي كانت بينه وبين ابن العريف مراسلات تدل على ما لهما من التقدم والنبوغ[2]. وإن كان من الصعب علينا أن نجزم بحصول اللقاء بين الرجلين. ونذكر أيضاً المحدث المؤرخ الكبير أبا القاسم ابن بشكوال الذي كانت المخاطبات المكتوبة بينه وبين ابن العريف أمراً متداولاً. وقد شعر ابن بشكوال بكامل الشرف عندما طلب منه ابن العريف أن يحمل عنه كتاب «الصلة». وهو الذي كان يعده ضمن شيوخه[3] يقول ابن بشكوال: وقد استجاز مني تأليفي هذا وكتبه عني. وكتبت إليه بإجازته مع سائر ما عندي واستجزته أنا أيضاً فيما عنده فكتبه لي بخطه ولم ألقه. وخاطبني مرات. وكان متناهياً في الفضل والدين منقطعاً إلى الخير وكان العباد وأهل الزهد في الدنيا يقصدونه ويألفونه فيحمدون صحبته[4]. وينبغي أيضاً أن نسجل من بين

---

(1) التشوف. 156 .

(2) شجرة النور الزكية، 133 والظاهر أن ابن العريف هو المقصود في كتاب الشفاء للقاضي عياض حيث يحدث عنه ويقول:

حدثنا أحمد بن محمد الشيخ الصالح من كتابه حدثنا القاضي يونس بن مغيث الحديث. (ج2 ص74). وإذا كان الأمر كذلك فقط سقط من السند راو بين الرجلين لأن ابن العريف لم يدرك القاضي يونس. وعلى هذا الاحتمال يكون عياض قد لقي ابن العريف.

(3) ابن الأبار، التكملة 1-306 .

(4) الصلة لابن بشكوال. ترجمته 176 .

هؤلاء الأعلام شهادة أبي بكر بن خير الأشبيلي صاحب الفهرسة الذي يقول: أخذت عن ابن العريف. واستفدت منه مواعظ ووصايا وذاكرته في أشياء من طريق الصوفية وأفادني.[1]

ومن العلماء الذين صاحبوه بالمرية علي بن إسماعيل بن رزق بن أبي ليلى التجيبي[2] الذي استوطن فيما بعد مرسية. ولا بد أن ابن العريف تعرف على عبد الحق ابن عطية، صاحب التفسير المشهور، لأن ابن عطية تتلمذ هو أيضاً على أبي بكر عبد الباقي بن برال الحجاري، ولأنه ولي القضاء في مدينة المرية[3] في وقت ازدهار التصوف بها سنة 529 . وهي حقبة نشيطة في حياة ابن العريف ومريديه. قبل أن يمتحن سنة 536 . لكن لا يعرف لعبد الحق بن عطية تضييق على تلك الجماعة كما عرف للقاضي ابن الأسود فيما بعد.

وارتبط ابن العريف برجالات جمعت بين التصوف التي كانت تقتبسه منه وبين الاهتمامات السياسية التي كانت تشغلها. ولم يستطع ابن العريف كمرشد للطائفة الصوفية أن يقتلع من نفوس بعض الأفراد المنتمين إليها تعلقاتهم السياسية مع أنه ما فتىء يوجههم إلى إصلاح نفوسهم. ونستطيع أن نطبق هذه المقولة بدون حرج على صاحبين من أصحابه ابن قسي وابن المنذر.

أما أبو القاسم بن قسي فهو من قرنائه. وقد صار فيما بعد شيخاً مرشداً وأنشأ مدرسة صوفية بشلب وما حولها. وكان ابن العريف يراسله للاستخبار عن تلك الجماعة. ولكن ابن قسي بعد وفاة ابن العريف انتهى إلى الدخول في الأحداث السياسية، وذهب إلى حد ادعاء الإمامة والمهدوية وخاض بأتباعه ثورات وفتناً عرفت «بثورة المريدين». وسنخصص فصلاً خاصاً لأبي القاسم بن قسي.

وأما أبو الوليد محمد بن المنذر فهو أيضاً من أعلام الرجال الذين كانت لهم مشاركة متميزة في العلم والآداب والذي دخلوا في صحبة ابن العريف. ومن غرب الأندلس

(1) التادلي، التشوف، 118 .

(2) الذيل والتكملة، س 5 ترجمة 386 .

(3) ابن الزبير صلة الصلة 21 ط. الرباط.

حيث كان يقيم كان يراسل ابن العريف. وقد شارك بدوره فيما بعد في ثورة المريدين. وكان ابن العريف يجله كثيراً وينظر بإكبار إلى مقامه في العلم وإلى حيثياته الاجتماعية خاطبه ابن العريف مرة بقوله:

أطال الله بقاء عمادي الأعصم وغنائي الأعظم في رفعة لا يعوزها أمل زيادة. ولا يعجزها عمل سعادة. ورد كتابك الكريم وحاجتي إليه وإلى الوقوف عليه حاجة الصادي إلى الولي، والقافية إلى الروي. فوقفت منه على الرياض العبقة والحياض الغدقة. فعندي من آثاره المطربة وأخباره المغربة، أشغال تنقطع بطولها الصلاة وبطيبها الفلاة. ولله دره من كلام حر. كأنه قلادة در.

أفاد لساني بعد القصر فصاحة وبناني بعد الحصر فساحة. فقلت وقد أفلت من شرك الإقحام. وأمنت من درك الاقتحام:

كلام أبي الوليد ألذ مجرى	على الأسماع من ملك الوليد
يزيد على بلا الأيام حسناً	ويرفل منه في كرم جديد
قريب اللفظ والمعنى ولكن	يجاوز كل مطلوب بعيد[1]

وكان أبو الوليد بن المنذر من أعيان بلده القائمين بضبط أموره وبتوفير حاجات الناس وهذه الصفة جعلته متقدماً أيضاً في عيني ابن العريف حتى إنه أوصاه بالإبقاء على هذه الحالة والزيادة فيها وأنها تعدل وأكثر ما كان ينوي القيام به من سفر إلى الديار المقدسة. وقال له: ذكر لي أن لك أملاً في الحج وأنك سألت عن مراكب السفر. وعندنا مراكب ولكن بلغني ما أنت عليه في موضعك من بر الأعيان والأشراف، وإقامات حاجات الضعاف. وعمل واحد منه أفضل من كثير من الحج والغزو حملك الله على الأقصد الأرشد برحمته[2].

ولكن هذا التصدر الاجتماعي الذي كان يتربع عليه أبو الوليد بن المنذر لم يكن ليتركه محايداً من الأحداث التي ستتمخض عنها ثورة المريدين. فبادر إلى مناصرة ابن قسي وإلى القيام بتحركات في نفس السياق.

---

(1) مفتاح السعادة، 200 .

(2) مفتاح السعادة، 197 .

ويبدو أنه منذ القديم كان مهتماً بالإصلاح الاجتماعي إلى حد إرادة تغيير رأس هرم السلطة. وكان ابن العريف شيخه ينهاه ويحذره من الانسياق وراء هذه الشهوة ويفند له الأسطورة القائلة بوجود «مهدي منتظر» ولكنه تناسى كل تلك النصائح وسارع إلى الاعتراف بمهدوية ابن قسي.

كان ابن العريف قد كتب إليه يقول:

إن القدح في الدول وانتظار مهدي يصلح به لا يعتقده حصيف. ولا يظن مثله بمسلم إلا ضعيف. بكى الناس في ملك بني أمية وتكلموا فيه حتى تكلموا في المهدي وخروجه. فانقضى ملك بني أمية وظهر المهدي فإذا هو ملك بني العباس. وحين ظهر وقع الناس في الندم وبكوا على بني أمية بالدمع والدم. ورأوا من سفك الدماء وانتهاك الحرم خلاف ما ظنوا ولا يقدر قدره إلا الله تعالى. وعج أهل إفريقية من أمراء بني العباس وتكلموا فيه حتى ذكروا المهدي فإذا هو شيعي رافضي كافر فألزمهم الله أحكام الكفرة بتعديهم في إنكار جور الجورة. فكن كما كنت في إكرام الكبراء وإنعاش الفقراء. ولا تبالي بمن عاداك ظالماً لك فإن الله مديلك منه، وعداً منه مفعولاً[1].

تخريج الشيوخ

وفيما يخص المريدين النجباء الذين صحبوا ابن العريف ثم عملوا بعد وفاته على إنشاء تجمعات صوفية تتشعب بواسطتها المدرسة العريفية، أي أولئك المريدون الذين تأهلوا للمشيخة. فينبغي أن نذكر منهم - على الأقل - أربعة:

1- أبو عبد الله محمد بن يوسف الغزال الشيخ الذي خلف ابن العريف بمحله في المرية والتف حوله ما كان قد تبقى من مجموع المريدين بهذه المدينة وأحوازها. وستكون لنا عودة للوقوف عن قرب على ما تبقى من أخباره.

2- أبو الحسن علي بن غالب، شيخ المتصوفة والعباد بمدينة القصر الكبير بالعدوة المغربية حيث انتقل واستوطن وسنقف أيضاً عنده قليلاً.

---

(1) مفتاح السعادة 198 .

3- أبو الربيع سليمان المالقي، الذي لازم ابن العريف وانتفع به. وعلى حد تعبير ابن الزبير «اكتسب على يديه خيرات كثيرة من نتائج السلوك. وظهرت عليه بركات». ولكنه بعد أن تعرض شيخه للامتحان واستدعي إلى مراكش فضل أن يغادر الأوطان نهائياً قائلاً: والله لا سكنت أرضاً يُتعرض فيها لمثل هذا الرجل[1]. وقد ارتأى بعد أداء الفريضة والتجوال بالشام أن يستوطن القاهرة. وهناك أنشأ جماعة صوفية عديدة ونشيطة. وبمصر لقيه أبو الصبر أيوب بن عبد الله الفهري، ذلك المتصوف المغربي المسند المتجول المهتم بلقاء العلماء والشيوخ في سنة 580 وقد وصفه بأوصاف الشموخ والرفعة في ميدان التصوف وقال عنه: قرأت عليه رسالة القشيري. وكان من الذين إذا رؤوا ذكر الله[2].

4- أبو العباس أحمد بن معد الأقليشي[3] ذلك الصالح الفاضل الذي أخذ عن الأعلام، ابن العريف وطبقته، ثم رحل بعد محنة ابن العريف إلى مكة وأظهر بها وبحواضر المشرق اجتهاداً كبيراً وتذكيراً بالله بليغاً. وألف هنالك التآليف المختلفة في الحديث والزهد والتصوف وترك آثاراً تذكر لهذا المذهب الذي كان ينتحله ثم أدركته الوفاة بصعيد مصر سنة 551 هـ.

(1) صلة الصلة، مخطوط القرويين، ترجمة أبي الربيع المالقي.

(2) م، س.

(3) الذيل والتكملة، الترجمة 837 .

آثار مندرسة

إسهامات ابن العريف في تدوين العلوم وما كان ينتهجه من الطريقة متعددة. وقد حظي كتاب واحد من مؤلفاته بالشهرة وتناوله الباحثون بالدراسة والتعقيب. وهو كتاب «محاسن المجالس» الذي يضفي فعلاً كما يوحي به اسمه حسناً وكمالاً ورونقاً على أهل الآداب والمهتمين بالتصوف. وهو في نظرنا أحسن تأليف صوفي أدبي مغربي فيما تبقى بين أيدينا من ذلك التراث الزاخر.

ويجد كاتب هذه السطور من المتعة الشيء الكثير وهو يلفت الانتباه إلى كتاب ثان لابن العريف لم تتناوله الأقلام بما يستحق من العناية والدراسة وهو كتاب «مفتاح السعادة وتحقيق طريق الإرادة» الذي ما يزال مخطوطاً[1]. ولم يذكره من الباحثين إلا النادر. والراجح لدينا أن المهتمين بابن العريف بما فيهم رائد الدراسات حوله - أثين بلاسيوس - لم يقفوا عليه.

وسيشكل هذان الكتابان «محاسن المجالس» و«مفتاح السعادة» العمود الفقري في تناولنا لآراء ابن العريف بعد حين.

وقبل ذلك نود التذكير أيضاً أن رسائل ابن العريف إلى أحبائه ومريديه متعددة. ومنها ما لم يصل إلينا بتاتاً. وقد كان البعض منها يتناقل في القرون الوسطى عند المؤرخين وأهل الأدب. فقد صرح مثلاً ابن خلكان في وفيات الأعيان[2] أنه رأى لابن العريف رسالة كتبها إلى القاضي عياض فأحب ذكرها ثم أضرب عنها لطولها. وأنه نقل عن غيره أن لابن العريف أيضاً فصلاً يرد فيه على ابن حزم الظاهري. ونسب المقري في نفح الطيب كتاباً آخر لابن العريف يظهر من السياق أن موضوعه في المدائح النبوية. قال ضمن حديثه عن كلام أهل الأندلس في بعض الأمداح النبوية[3]. قال العارف بالله

---

(1) مخطوط بالخزانة الحسنية بالرباط، مرتب تحت رقم 1562 وقد نسب ابن عبد الملك في الذيل والتكملة لابن عربي الحاتمي ضمن كتبه عنواناً قريباً: مفتاح السعادة في المدخل لطريق الإرادة. ومع ذلك فليس لنا شك في نسبة الكتاب لابن العريف شكلاً ومضموناً. وهو من جمع تلميذه أبي بكر عتيق بن عيسى بن مؤمن.

(2) وفيات الأعيان 3-484 و: 1-169 .

(3) نفح الطيب 7-497 .

ابن العريف في كتابه «مطالع الأنوار ومنابع الأسرار»:

وحقك يا محمد إن قلبي يحبك قربة نحو الإله

أما الكتاب الذي كان ابن عباد الرندي يفيد منه في القرن الثامن، وينسبه لابن العريف، وذكره عرضاً في شرحه على الحكم العطائية[1] تحت عنوان «مفتاح السعادة ومنهاج سلوك طريق الإرادة» فأغلب الظن لدينا أنه هو الكتاب المخطوط المشار إليه آنفاً. وإن كان يوجد بين العنوانين اختلاف طفيف.

وقد كان أبو العباس القنجايري (ت 627) كبير صوفية المغرب في بداية القرن السابع على حد تعبير ابن عبد الملك المراكشي، يقتبس كلام ابن العريف وحكمه. ونقل في مراسلاته نتفاً مما جاء في مفتاح السعادة. وقد يكون ابن العريف جمع تأليفاً في العبر والعظات الجارية مجرى الحكم! إذ جاء في رسالة لأبي العباس القنجايري قبل أن ينقل بعضها قوله: «وفي لسان الحكم» ثم ساق حكماً سائرة لابن العريف[2].

وهل هو التأليف الذي كان يقصده عبد الحق بن سبعين عندما كان يصنف الصوفية إلى فئات، وأدرج ابن العريف ضمن إحداها مشيراً إلى تآليفه بقوله: وإليه أشار ابن العريف في محاسنه ومفاتح المحقق؟[3]. فإذا كان «محاسن المجالس» معلوماً متداولاً عندنا فهل المقصود بمفاتح المحقق كتاب مفتاح السعادة وتحقيق طريق الإرادة أو المقصود بذلك العنوان تأليفاً آخراً مستقلاً لم يصلنا منه إلا هذه الإشارة العرضية؟

وكتاب مفتاح السعادة نفسه نسبناه لابن العريف باعتبار مضمونه. وإلا فإن جامعه من الناحية الشكلية شخص آخر غير ابن العريف.

ولا يبعد أن يكون الشخص الذي جمع كتاب مفتاح السعادة هو التلميذ المباشر لابن العريف أبو بكر عتيق بن عيسى بن مؤمن الأنصاري الذي نسب إليه أنه «جمع كلام شيخه ابن العريف نظماً ونثراً» وتوجد إشارة في مقدمة كتاب مفتاح السعادة إلى ذلك إذا أخذنا كلمة «شيخنا» على معناه الظاهر. قال في المقدمة: هذا كتاب جمعت فيه ما وقع

---

(1) عن يحيى هو يدي، تاريخ فلسفة الإسلام في إفريقيا - 301 .

(2) الذيل والتكملة 1-53.

(3) ابن سبعين، بد العارف، 128 .

إلي من أدعية الفقيه الفاضل أبي العباس أحمد بن موسى بن عطاء الصنهاجي المربي المعروف بابن العريف شيخنا رضي الله عنه من مناجاته ومن كلامه المنثور والمنظوم ورسائله إلى إخوانه نفع الله بمحبته وسميته بكتاب «مفتاح السعادة وتحقيق طريق الإرادة». وقد وصف عتيق بن عيسى هذا بأنه كان «مائلاً إلى الصالحين وأهل التصوف يهاديهم ويتحفهم في أماكنهم ويحسن نزل من ألم به منهم ويسارع إلى قضاء حوائجهم بماله ونفسه. وكتب بخطه الكثير من العلم»[1]

وعندما وقفنا مرات على هذا التأليف[2] وجدناه فعلاً متضمناً لمقالات ابن العريف، وهو يتشكل من الوحدات الآتية:

1- أدعية ابن العريف وابتهالاته ومناجاته.

2- كلامه وحكمه ووصاياه المتعلقة بالسير الصوفي والعبر المستنتجة من تقلبات الحياة.

3- رسائله إلى مريديه وأصحابه. وفي مقدمتها مكاتباته لأبي الحكم بن برجان، المشتبه في أن يكون معدوداً ضمن شيوخه. ثم لمريده أبي الحسن بن غالب.

4- حكايات للصالحين ومناقبهم جاء في بدايتها بأنه سمع من القاضي أبي حسين ابن محمد الصدفي أن بعض العارفين قال: الحكايات جند من جنود الله يثبت بها قلوب العارفين. ومعنى ذلك أن هذه الحكايات أيضاً نقلها جامع الكتاب بالواسطة إذ لم يثبت لعتيق بن عيسى الأنصاري سماع من أبي علي الصدفي، إذا أبقينا على الافتراض القائل أن عتيقاً بن عيسى هو الذي جمع مادة الكتاب.

---

(1) الذيل والتكملة الترجمة 242 من السفر الخامس.

(2) النسخة الموجودة بالخزانية مقروءة في عمومها، تتخللها مع ذلك كلمات غامضة وتشتمل على بعض الأخطاء التي ارتكبها الناسخ فيما يغلب على الظن.

وتتميز هذه النسخة، المتوقع أن تكون قديمة، بعدم الهمز. (الرجا=الرجاء) ويقلب الألف المقصورة ممدودة وبالعكس (الموطى الموطأ. الأهوال=الأهوى).

ابتهال عريفي

ومن نماذج أدعية ابن العريف نقف عند هذا التوسل المشحون بقوة التوجه لديه نحو مراده. المفعم بروح صوفية عالية، المرصف بلغة أدبية مسجوعة. قال: اللهم إنا نقسم عليك إقسام إدلال بكرمك. واسترسال في نعمك. ونحن بيقين أحقر من أن نقسم عليك، اللهم بجلال جمال كمال وجهك الكريم، وبسناء ضياء بهاء نورك العظيم، وبتشقيق تدقيق تحقيق علمك يا عليم، أنزل على قلوبنا من نور الذكر والحكمة ما نجد بالحس والمشاهدة برده، ثم لا نعصيك أبداً بعده.

اللهم بحرمة الإسلام، وبشرف الإسلام، وكرامة الإسلام. حل بيننا وبين أن نؤذي أو نغتاب أو نضر أحداً ممن دخل في حرمة الإسلام.

اللهم إنا نتوسل إليك بانقطاع وسائلنا إليك. فإنها غاية الفقر ومنتهى الضرورة. وأنت راحم الفقراء ومجيب دعوات المضطرين. اللهم إنا نسألك في أنفسنا وفيمن غاب أو حضر من إخواننا، اللهم إنا نسألك في التوبة لنا ولكل فقير إلى التوبة. من ساعتنا هذه إلى يوم القيامة. اللهم علمنا حقائق علمها تعليماً، وحكمنا في أسبابها كلها تحكيماً، وتممها لنا بالتعجيل والبركة والدوام عليها إلى آخر نفس من أنفاسنا وبعده ومعه تتميماً، يا من خلق الخلق فلم يزل بهم مولى كريماً، وبهم رؤوفاً رحيماً.

في الفقه والورع

أما وصايا ابن العريف وكلماته الجامعة فقد جاءت مرآة ينعكس فيها تكوينه المزدوج، أعني ما فيه من جانب الرياضة والتربية الصوفية وجانب التحصيل الفقهي بشروطه وأدواته. وقد كانت ثمرة ذلك كلاماً دينياً رياضياً ممزوجاً ببعض المقررات الأصولية ومحاولة دائمة لربط مظاهر التصوف بالنصوص الشرعية من كتاب وسنة، كقوله في موضوع الرياضات المعروفة عند الصوفية: «التطهير الحاصل بالرياضات أصله في كتاب الله عز وجل: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ لَمۡ يُرِدِ ٱللَّهُ أَن يُطَهِّرَ قُلُوبَهُمۡۚ﴾ [المائدة: 41]. دليله: أن قلوب الأولياء مطهرة. ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلتَّوَّٰبِينَ وَيُحِبُّ ٱلۡمُتَطَهِّرِينَ﴾ [البقرة: 222]. قال أبو العالية: يعني المتطهرين من الذنوب».

وقد ارتقى هذا التشبع الصوفي لدى ابن العريف واهتمامه بمزج التصوف بالفقه إلى

حد إدخال التجديد على القواعد الأصولية المقررة. فإذا كان الإجماع يكاد ينعقد على أن مصادر الدين الكبرى هي القرآن والحديث والاجتهاد الفقهي بشقيه الفردي والجماعي أو ما يعبر عنه بالإجماع، فإن ابن العريف يأبى إلا أن يضيف إلى ذلك أيضاً أصلاً آخر وهو اجتهاد أهل البصائر في الدين، ويقصد بذلك من دون شك اختيارات مشايخ المتصوفة. فكل ما ذهب إليه الصالحون من أمة الإسلام في أي عصر من العصور ينبغي أن يؤخذ به في نظر ابن العريف، وهذا ما لم نره مقرراً عند غيره.

قال: الأصول ستة: كتاب الله، وسنة الرسول ﷺ، وما ثبت عن الصحابة رضي الله عنهم، وما ثبت عن الصالحين من أهل كل وقت، وما ثبت عن أئمة الفقهاء وأهل الاجتهاد والبصائر في الدين، وإجماع المسلمين الثابت كونه إجماعاً، والنظر الصحيح وهو ما كان الحكم به مستنبطاً من هذه الأمور الستة.

وقد كان هذا التطلع إلى إكمال الظاهر بالباطن مسترسلاً عند ابن العريف نتيجة للتربية التي تلقاها. وكان يعتبر أن من أخل بأحد الجانبين تاه في بيداء نفسه وصعب عليه جمع همته على الدين الحق. وبداية التحقق الباطني عند ابن العريف هو الإتصاف بصفة الورع التي تجعل الشخص لا يقوم إلا بما تيقن أنه جائز. ويترفع عن كل ما يتخلله أدنى ريب أو شك. ومن ثم يتنازل الشخص عن كثير من المباح مخافة أن يقع في الحرام. وفي هذا السياق يحكي ابن العريف، قال: قلت لرجل وصف لي بعمل وإنابة. وحال نبل وإجابة. أوصني فقال: إياك ومخالفة الكتاب في الظاهر، ولا تخالف الورع في الباطن فإذا اختلفا عليك فأنت في حيرة فاطلب عالماً. وإذا اجتمعتا لك فأنت أنت[1].

وقد عالج ابن العريف مسألة الورع بكثير من القوة في النفس والجزم بوجوده لمن كان متأهلاً لمقامه، لا على أنه صفة اختيارية يتحلى بها من شاء ويتنازل عنها من شاء.

وقد انتهى إلى إيجاب الورع بناء على إيجاب اليقين، فهو يرى أن العمل الديني لا يتم إلا بحصول اليقين في نفس العامل بأنه فعلاً بذل أقصى مستطاعه. وأما إذا لم يحصل له هذا اليقين فإنه يشبه أن يكون متلاعباً. ومن ثم كان تلازم الدين مع اليقين

(1) مفتاح السعادة 69 .

وتلازم اليقين مع الورع. ولكن ابن العريف يفرق بين حالتين حالة المستفتي الذي ينشد الحصول على حكم فقهي يعمل به. وهذا يلزمه العمل بأقصى جهده الذي يحقق له اليقين. وحالة المفتي الذي يلتمَس عنده الحكم، وهذا يلزمه الإفتاء بأقل ما هو مطلوب من الإنسان المسلم لأنه لا يسمح له بأن يحمله ما ليس بمطلوب منه. فيقين المفتي الإفتاء بالأقل. ويقين المستفتي العمل بالأكثر. يقول ابن العريف[1]: الدين لا يتم إلا بحقيقة اليقين. فلذلك كان حق المفتي أن يفتي بأقل ما يشغل الذمة. وحق المستفتي أن يأخذ بأكثر ما يقدر عليه من شغل الذمة لأنه هو الذي يحصل به يقينه. وإليه أشار النبي ﷺ بقوله: استفت قلبك وإن أفتاك المُفْتون، فلا ينفعك من الفتاوي إلا ما قارنه اليقين، لأنك إذا عملته حصل له براءة الذمة. وذلك لا يعلمه على الحقيقة إلا الله سبحانه ومن الخلق إلا المستفتي الذي هو أعلم بحقيقة حاله... ولا يحصل اليقين في الدين للعمال في براءة الذمم إلا بجمع الورع والفقه. وقد اقتصر أكثر الخلق على الفقه دون الورع فبطل اليقين وضعف الدين بذلك!

التوبة عن التوبة

وقد شغلت قضية التوبة فكر ابن العريف كثيراً وملكت عليه مشاعره، وقضى أكثر عمره فيما يبدو في محاولة دائمة لامتلاكها. ولذلك وُجِد كثيراً في كلامه الحضُّ عليها والتنبيه على أسبابها، والكلام في أقسامها. كما وجد عنده صدى واسع لتمنعها واستعصائها عليه. وهو يقرر أن التوبة في الواقع توبتان، توبة الكبراء كالأنبياء والأولياء الكاملين، وتوبة المتدينين المجتهدين كأمثاله ويقول: التوبة العليا هي التوبة من كل شيء لا يستطيعها إلا الأنبياء والخاصة من الأولياء عليهم السلام بعصمة الله سبحانه لهم. وأما التوبة من بعض الأشياء وفقاً في رفق وانشراحاً في صدق فما عجز عنها إلا الضعفاء والسخفاء. وبخذلان الله لهم عجزوا. ومن توصل بالله وصل[2].

ولا حق لمسلم في نظر ابن العريف في تأخير التوبة. فما يزداد بذلك التأخير إلا تثاقلاً وضعفاً وهواناً. ويشبه لقذارة ما هو مقيم فيه من المعاصي بالمقيم في المرحاض، المعرض عمن يناديه بالخروج. قال: في تسويف أسباب التوبة ازدياد من التضمخ بأرجاس الحوية

(1) مفتاح السعادة ص 37 .

(2) م، س، 33 .

ومثله كمثل إنسان في مرحاض غمرته الأقذار والأوساخ، ويشق عليه التخلي منها والانسلاخ. فإذا دعي إلى أن يخرج مما هو فيه تعلل للإقامة وتثاقل عن الكرامة، المجنون خير منه حالاً وأرجى مآلا، فليس من تدنس اضطراراً كمن تدنس اختياراً[1].

ولو وقف ابن العريف عند هذا الحد في معالجة مسألة التوبة لكان ناسكاً عابداً، ولكنه كمتصوف يرتقي بمدلولها إلى ما هو أبعد من هذا. فليس من التوبة عنده أن يمتنع الإنسان عن المعاصي وإنما أيضاً أن يذهل تماماً عن أنه فعلاً قد تاب. أي أن يتوب من رؤية توبته!.

وابن العريف بهذا الفهم يجاري التيار الصوفي العام الذي يجعل من هذه الطائفة أناساً مهتمين بمحو أية صورة من صفحة القلب ولو كانت عملاً مشروعاً لأنها إن بقيت عالقة بخلدهم حالت بينهم وبين صفاء النظرة التي يتوقون إليها.

وهكذا مع أن ابن العريف يتحامل على نفسه ويتهمها بالعصيان ويصرح بأنه منذ سنوات وهو يحاول ترويضها دون جدوى، فإن هذا الخطاب في الواقع يترجم حالة من التواضع الإسلامي المحمود يصدر من متصوف في حالة صحو واستقرار، أما مجمل فكر ابن العريف فيوحي بأنه فعلاً قد غاب عن توبته وتلاشت أعماله من بين عينيه، وذاق تلك التوبة العليا التي يخبر أنها خاصة بكبار الأولياء. وليس كتابه «محاسن المجالس» في النهاية - وباعتبار خاص - إلا صيحة في هذا الاتجاه وتحذيراً للصوفية أنفسهم من أن يقفوا مع مقاماتهم وأحوالهم. وقد بناه عموماً كما هو معلوم على أن التوبة في الحقيقة أن تتوب عن رؤية التوبة، وأن الزهد في الحقيقة أن لا ترى الزهد، وأن الخوف في الحقيقة أن تغيب عن الخوف. وهكذا فإن كل المنازل التي يتكلم عليها الصوفية إذا أخذت على ظاهرها وجمد السالك على تحصيلها والاهتمام بها تحولت إلى منازل للعوام وإلى علل تشوب السلوك وعوائق تثبط عن السير الحقيقي نحو الله، وقد نسب إليه عبد الرؤوف المناوي قوله:

لقد تاب عن الذنوب كثير ... وما تاب عن التوبة إلا أنا![2]

(1) مفتاح السعادة، 33 .

(2) طبقات الصوفية، مخطوط خزانة القرويين.

مثل هذا الخطاب يكثر في آثار ابن العريف، وكل ذلك يترجم ذلك المنحى الصوفي المتعالي عنده.

تفسيرات إشارية

وقد تأول ابن العريف أيضاً آيات القرآن الكريم، شأنه في ذلك شأن سائر الصوفية ونحن وإن لم نقف على وحدات تفسيرية تامة له، فإن المرجح لدينا أن الضرورة الصوفية كانت تقتضي عند مباشرته لمجالس الوعظ والتذكير أن يستعمل آيات قرآنية بكيفية إشارية وأن يوظفها في البلوغ إلى ما كان يرمز إليه من حقائق.

ولنا نماذج كثيرة من التفسير الصوفي الإشاري الذي كان ابن العريف يميل إليه ويستخدمه في التدليل على ما كان يذهب إليه من قناعات. نجد ذلك في الآيات التي استشهد بها في كتاب «محاسن المجالس» عند بسطه لمنازل الصوفية. قال مثلاً في قوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ يَذْكُرُونَ ٱللَّهَ قِيَـٰمًا وَقُعُودًا﴾ [آل عمران: 191]: يريد قياماً بحق الحق وبإقامته لهم. وقعوداً عن الدعوى فيه. ﴿وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَـٰكِنَّ ٱللَّهَ رَمَىٰ﴾ [الأنفال: 17] ﴿وَمَا تَشَآءُونَ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ﴾ [الإنسان: 30]. و﴿إِن كَانَتْ إِلَّا صَيْحَةً وَٰحِدَةً فَإِذَا هُمْ جَمِيعٌ لَّدَيْنَا مُحْضَرُونَ﴾ [يس: 53] ﴿صُمٌّ بُكْمٌ﴾ [البقرة: 18] بغير الحق لا يسمعون وبغير ذكره لا ينطقون[1].

ومن نماذج تفسيره المغرق في التأويل تحامله على الفقهاء «المنافقين علماء السوء» وتوسعه في فهم الأحبار والرهبان الوارد في الآية الكريمة: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِنَّ كَثِيرًا مِّنَ ٱلْأَحْبَارِ وَٱلرُّهْبَانِ لَيَأْكُلُونَ أَمْوَٰلَ ٱلنَّاسِ بِٱلْبَـٰطِلِ وَيَصُدُّونَ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ﴾ [التوبة: 34]. الآية... ليشمل أيضاً العلماء المسلمين المتراخين. ويقول: أما قوله سبحانه: ﴿إِنَّ كَثِيرًا مِّنَ ٱلْأَحْبَارِ وَٱلرُّهْبَانِ﴾ يتضمن علماء السوء خصوصاً. بدأ بهم تهديداً وترويعاً لأنه يوم القيامة يبدأ بهم في دخول النار تشنيعاً وتسميعاً، وأما قوله: ﴿وَٱلَّذِينَ يَكْنِزُونَ ٱلذَّهَبَ وَٱلْفِضَّةَ﴾ [التوبة: 34] فعام في علماء أهل السوء وكبراء الدنيا المغرورين. لم يتواضعوا بالذهب في الدنيا، ولا خشعت جباهم لحقائق الإيمان. ولا تجافت جنوبهم عن المضاجع في طلب الإيمان. ولا نصبت ظهورهم في الركوع والسجود بين يدي الملك المعبود. بل كان الكبر والفخر والسرور بجمع الدنيا في

---

(1) محاسن المجالس 93 ط أثين بلاسيوس.

وجوههم بادياً. وناموا واتكؤوا بجنوبهم على اللين من أنواع الملبوس إيثاراً لراحة النفوس واعتمدوا بظهورهم على صدور المجالس زهواً على الحاضر المجالس...[1]

وكما حمل ابن العريف على الفقهاء الذين يتهافتون على الدنيا لمز الصوفية أيضاً الذين يستجلبون بتدينهم الصلات والعطايا والتكرمات. فلا ينبغي في منظوره أن يكون الدين وسيلة لطلب الرياسة، ولا سيما للتكالب على جمع المال، سواء كان رجل الدين عالماً أو متصوفاً، وهو يستهزىء بذلك المتصوف الذي يرجو من وراء تحقيق قربه من الله أن يستولي على العروض والبلاد والنفائس وأن تحصل له الهيبة في نفوس المحيطين به. وينبه في تحقيق سام: أكثر الخلق يرى أنه لو حصل ولياً لله حصل ملكاً مطاعاً، وأميراً في السمٰوات والأرض مراعاً. وهيهات إنما يحرص على الولاية من لم يعرف أنها أثقال لا تحملها الجبال، وأن الذنب فيها ذنبان. ويقال في مقداره ما قيل لسيد الأولياء من عمار الأرض والسماء: لقد كدت تركن إليهم شيئاً قليلاً إذاً لأذقناك ضعف الحياة وضعف الممات ثم لا تجد لك علينا نصيراً[2].

مذاهب ملتبسة

وعلى مستوى اكتساب العلوم العقلية وتحريك الفكر حذر ابن العريف من بعض مظاهر التطرف التي تعمي الشخص عن إدراك الصواب. إن بعض الميولات مركوزة في طبيعة الإنسان لكن إذا أفرط فيها ملكت عليه منافذ العلم وحجبته عن الحق. فالحكم بظاهر الأشياء وقياس بعض المسائل على أخرى والاسترسال مع التجريد العقلي بعض من الميكانيزمات الجبلية لدى الإنسان. ولكن عليه أن ينتبه إلى خطر وتضخم إحداها على كل ذاته المعنوية واستحواذها على شخصيته إلى الحد الذي يجعله لا ينظر إلى الكون إلا من خلالها، ومن خطورتها أنها سرعان ما تلتبس مع مظاهر أخرى محمودة كأنها هي!.

وهكذا نجده يبصر المتعلم من ست نزعات ويقول[3]: ستة مذاهب أنكرها الدين

(1) مفتاح السعادة، 42 .

(2) مفتاح السعادة، 191 .

(3) مفتاح السعادة، 28 .

وذمها، وهي السموم القاتلة. لا بد لمن تعلم العلم من معرفتها وتمييزها:

- مذهب التقليد المذموم بألسنة العلماء المشابه للقدوة والاتباع وليس به.

- مذهب القياس المذموم بألسنة الصحابة والسلف الصالح المشابه لآراء الفقهاء وقياسهم في فقههم وليس به.

- مذهب التكلف وهو الذي حرمه الله وأمر رسوله عليه السلام أن يتبرأ منه في قوله عز وجل: ﴿مَآ أَسْـَٔلُكُمْ عَلَيْهِ مِنْ أَجْرٍ وَمَآ أَنَا۠ مِنَ ٱلْمُتَكَلِّفِينَ﴾ [ص: 86].

- مذهب الفلسفة وهو الذي يشابه مذهب العقلاء بالحقيقة وليس به.

- مذهب الظاهرية يشابه مذهب رواة الحديث والفقهاء وليس به.

- مذهب العبث. نبه عليه القرآن في قوله عز وجل: ﴿وَذَرِ ٱلَّذِينَ ٱتَّخَذُوا۟ دِينَهُمْ لَعِبًا وَلَهْوًا وَغَرَّتْهُمُ ٱلْحَيَوٰةُ ٱلدُّنْيَا﴾ [الأنعام: 70].

وهذه المذاهب الستة العبد مجبول عليها إلا من عصم الله وأمده بالتوفيق والتسليم للكتاب والسنة والبراءة عن أمر مولاه من نفسه وهواه. وتكون هذه المذاهب في السؤال والجواب. وتسري من العلم إلى العمل.

إن العلاقة الثنائية بين العالم والمتعلم لن تؤتي الثمار المرجوة منها للزيادة في الكشف عن الحقيقة وإرواء الظمإ إلى المعرفة والزيادة في المحصول البشري من العلوم إذا لم تنظف ساحتها من الشوائب وتشذب حديقتها من الزوائد. وكثيراً ما تنطلق عملية التعلم ولا يزداد بها الإنسان إلا خبطاً وخلطاً لوجود قصور في الطالب أو ضعف في المطلوب أو اختلال في موضوع الطلب. وقد وجه ابن العريف نصيحة راجحة للمتعلم تنم عن نزاهة وموضوعية كبيرتين فقال: لا بد لكل طالب علم حقيقي من ثلاثة أشياء: أحدها معرفة الإنصاف ولزومه بالأوصاف. والثاني: تمييز وجه السؤال وتجريده من عموم جهات الإشكال والثالث: تحقيق الفرق بين الخلاف والاختلاف[1].

(1) مفتاح السعادة، 26 .

لن نصل إذن إلى شيء يمكن أن يسمى علماً إذا لم نكن منصفين من أنفسنا ولم نشخص مرادنا ولم نبعد عنه كل الإشكالات الزائفة التي ليست منه وإنما تلتبس به. وأخيراً إذا لم نفرق بين ما هو اختلاف طبيعي يقتضيه تعدد الزوايا التي ينظر إلى الحقيقة منها وبين الخلاف الذي تمليه العصبية ويحذوه الهوى والمغالطة.

ثم إن الدراسة الشرعية التي تجعل موضوعها كتاب الله وسنة رسوله تحفها خاصة مخاطر وتكتنفها صعوبات تؤدي إلى أن يزين للشخص سوء عمله فيراه حسناً. وقد حدد ابن العريف تلك الصعوبات في أربعة أدواء:

أولها: طلب العلم بدون قدوة اقتصاراً على ما يبدو أولاً للنفس ومن ثم حصول ما يسميه «بعلة الاستبداد العلمي».

وثانيها: التلاعب بالدين من خلال تتبع كل ما سهل في قول قائل أو فتوى إمام حتى يصير التدين مجموعة ملفقة من الترخصات والتحايلات تنتهي إلى تسيب في الدين.

وثالثها: الإسراع إلى الاستنتاج والإفتاء بعد تحصيل قدر أولي من العلم دون التمكن الحقيقي منه مما يجعل خطأ المرء أكثر من صوابه.

ثم عكس هذا الداء وهو الإبطاء الذي قد يصيب بعض المتعنتين المتشددين.

يقول ابن العريف ضمن الحديث عن الأسباب التي تكون منشأ للغلط والمغالطة:

منها الاستبداد وهو الاكتفاء بالنفس قبل تحقيق درجة الإمامة في المتوجه إليه من علم أو عمل. ثم التلاعب وهو التعويل على الرخص والاعتماد على المترخصين من غير عناية بحقائق العلم ولا بحقائق الورع. ثم العجلة وهو الاكتفاء بأوائل الأدلة دون غاياتها ومناهيها. ثم الإبطاء وهو طلب الزيادة على المقدار الواجب في تصحيح كيفيات الأعمال وترجيح وجود أدلة العلوم[1].

بين التدريب والتقريب

ولم نجد لابن العريف كثير خوض في معالجة القضايا العقائدية وهو أمر طبيعي من

---

(1) مفتاح السعادة، 26.

شخص غلب عليه الفقه والقراءات نظراً، والتصوف والرياضة عملاً، وربما كان هذا الاحتراز من جانبه سبباً أهله للتقدير في بيئة وعصر كانا ينفران كثيراً من المباحث الكلامية. وهي الخصوصية التي حفظت له بعض الكرامة وتسبب انعدامها لنظرائه كابن برجان في الإهانة والمحنة. فمن التحقيقات القليلة عنده فيما يمس العقائد مقولته في القضاء والقدر التي ساقها في معرض الحث على العمل وأن الاتكال على القدر وإبطال العمل داء عضال وهي: تحقيق ترك العمل اتكالاً على سابق القدر تعطيل وشقاء. والعمل على غير إيمان بالقدر إخلال وعناء.

ثم إن ابن العريف رغم إيمانه بسمو الإشراق الصوفي كان يضع العقل في موضعه وينيط به دوره الواقعي منتهياً كغيره من الصوفية إلى عجز العقل عن إدراك الحقيقة الإلهية. فبالنسبة إليه يحتل العقل الركن الخامس من الأركان التي بها قوام الكيان الإنساني ويقول: الأنوار خمسة نور البصر ويمده نور الشمس، فهو يحيى بمتابعته ويموت بمعارضته ومناقضته. ونور العقل ويمده نور التجربة ونور القلب ويمده نور الكتاب والسنة وموافقة كافة المطيعين بالحقيقة للكتاب والسنة ونور الفطرة ويمده نور الإيمان ونور الإرادة ويمده نور حقيقة الحق[1].

وهكذا إذا استثنينا النور الأول ذا الطبيعة الحسية - نور البصر - تبقى الأنوار الأخرى، ومنها نور العقل، أنواراً معنوية. وهي أنوار قد تتداخل في كلام بعض الصوفية أو الفلاسفة. ولكن ابن العريف هنا يميز بينها بشكل غير معهود. وهو ملحوظ في التفريق بين «القلب» و«الفطرة» و«الإرادة» ولا شك أن أرقى الأنوار عنده نور الإرادة المستمد من حقيقة الحق، وهو الذي تحوم حوله كل تجارب المتصوفة.

ونحن إذا تجاوزنا هذا التفريق بين الفطرة والقلب والإرادة نجد ابن العريف يصنف الأنوار إلى صنفين كبيرين: نور العقل ونور الفطرة والقلب والإرادة الذي نصطلح على تسميته هنا «بنور الإشراق».

فالعقل ميدانه الطبيعة والمعاش والتجربة تزيد فيه وتقويه. أما الإشراق فميدانه أنوار

---

(1) مفتاح السعادة، 156 .

الشريعة وما وراءها، أي الغيوب. والذي يزيد في قوته الموافقة لشريعة الإسلام ولمسلماته الإيمانية والتعلق الدائم بذات الحق، وكما قال ابن العريف: الكشف عن باطن الوجود تدريب والكشف عن سر تصريف الوجود تقريب[1] لكن لعله كان سيكون أصدق لو قال: الكشف عن تصريف الوجود تدريب والكشف عن سر باطن الوجود تقريب!.

فالكشف عن تصريف الوجود يشترك فيه العقل بواسطة التجربة، وهو متدرج شبه مكتسب، فهو إذن تدريب. أما باطن الوجود وسره، فهو محض إفضال ومنة من قبل الله لمن أخذ بأسباب ذلك المنحى، فهو إذن تقريب. ويطلق ابن العريف على القائم بالعمليتين «المتحكم والحكيم» ويجعل المبالغة في تحكيم العقل سبباً للحد من نبع الحكمة. ويقول: ثبوت التحكم يمنع من ورود الحكمة وعلامة الفرق بينهما أن الحكمة طريقها الإيمان ومكانها الفهم وقرارها اليقين وتسوقها السعادة وتحذوها الإرادة التي لا تعارضها إرادة. وأما التحكم فطريقه العقل ومكانه الوهم وقراره الشك ويسوقه بين يديه التكلف ويحذوه من ورائه الهوى المزخرف. فمن لم ترسخ حقائق إيمانه برزانة صدق الفهم. ولم تشرق أقطار فهمه بضياء شمس اليقين فإنه متحكم لا حكيم[2].

ولما كانت سياسة الجماعات البشرية تقوم على التدبير العقلي والتحكم المنطقي صعب أو كاد أن يستحيل أن يكون الساسة حكماء بالمعنى الصوفي وإن كانوا حكماء أحياناً بالمعنى الاجتماعي. لأن إكثارهم من استعمال أداة العقل وشغلهم عن إرادة الحق بتدبير الخلق حجبهم عن الحكمة الصوفية الحقيقية. وعلى حد تعبير ابن العريف «لا يطمع أن يكون والياً في الحكم ولياً في الحكمة إلا مخبول، وفتان هو على العدوان مجبول. فأما المكره المضطر فمحمول[3] ومن شغلته الحكومة عن الحكمة فتعلق بها مناه، فقد باع آخرته بدنياه»[4]...

تصعيد في محاسن المجالس

وفي مقدمة كتابه «محاسن المجالس» يشير ابن العريف إلى أنه كتاب وضعه لمن يقوم بمهمة التذكير. وهو يقصد ولا شك بأهل التذكير الصوفية، لا مطلق الوعاظ، كما يدل

(1) مفتاح السعادة، 52 .

(2) م، س، 83 .

(3) م، س 74 .

(4) م، س 72 .

على ذلك مضمون الكتاب. وهو يرجو من وراء هذا التأليف أن يسهل الطريق الصوفي به على المريد، بالرغم من أنه يعترف بصعوبتها. ويرجو أيضاً أن يجد فيه «المراد» ما يثبت صدقه فيما ذهب إليه. هذا باعتبار تقسيم المتصوفة إلى «مريدين ومرادين».

وفيما يخص مصادر الكتاب صرح ابن العريف أنه أخذ مادته أولاً مما سمعه من بعض الرجال الذين سماهم «بالمعادن» وثانياً من الفتوحات الشخصية التي أمده الله بها من خزائنه.

ويلاحظ من الناحية الشكلية على هذا التأليف أن صاحبه حاول كثيراً أن يدعمه بآيات قرآنية وأحاديث حملها تفسيراً إشارياً. وقد طرزه أيضاً بحكايات بعض الأنبياء كموسى وداود عليهما السلام وحكايات المشايخ. وهؤلاء إما مبهمين لا يعين أسماءهم. وقد يكون تستر بهذه الوسيلة عن أن يفصح عن تجاربه هو. وإما شيوخاً معينين كأبي يزيد البسطامي ورابعة العدوية وأبي بكر الشبلي.

أما الأشعار الواردة بكتاب «محاسن المجالس» فهي أيضاً تأتي لتدعم ما توصل إليه من أفكار. وهي إما أبيات شعرية كان ابن العريف يتمثل بها. وهو يصرح أحياناً بقائليها، وأحياناً يكتفي بعزوها إلى الأدب القديم. وإما أبيات يغلب على الظن أنها من إنشائه الخاص.

أما فيما يتعلق بالخطاب الصوفي الذي أراد ابن العريف أن يضمنه في كتابه فهو من الخطابات المتعالية في أجواء التجربة الروحية باعتبار لغة الصوفية أنفسهم. فإذا كانت كثير من الكتابات لديهم تسجل ما يحياه الصوفي من مقامات وأحوال، فإن ابن العريف أراد أن ينبه في «محاسن المجالس» إلى أن مقامات الصوفية نفسها حجاب تحول دون القرب من الله! فمقامات الرضا والشوق والمراقبة إلخ وإن كانت نفيسة في نفسها من حيث اعتراف الدين الإسلامي بها وحضه على اكتسابها فهي في نفس الوقت عقبات كأداء في طريق السير نحو الله.

ولو أخذنا كمنطلق في محاولة تعرفنا على فكر ابن العريف التصنيف الذي صدر عن الإمام فخر الدين الرازي لوجدناه منضوياً تحت لواء الفرقة الرابعة من الصوفية بالنظر إلى بعد خطابه السالف الذكر.

كان فخر الدين الرازي من القلائل الذين انفردوا بجعل الصوفية فرقة خاصة بين الفرق الإسلامية. فأكثرُ من تناول الأفكار الدينية في الإسلام لم يصنف الصوفية بإزاء فرق المعتزلة والخوارج والمرجئة مثلاً على اعتبار أن التصوف صبغة روحية يمكن أن يتلون بها آحاد من هذه الفرقة أو تلك. ولكن الرازي ذكر الصوفية كفرقة خاصة في رسالة «اعتقادات فرق المسلمين والمشركين»[1] ثم ميز الشعب المنبثقة عن الصوفية إلى شعب أربعة، من ناحية منحى فكرها لا باعتبار عناوينها المأخوذة عادة من أسماء مؤسسيها.

وهكذا جعل في الصوفية: أصحاب العادات وأصحاب العبادات وأصحاب الحقيقة ثم الفرقة النورية. وضمن هذه الأخيرة يمكن أن يوضع أبو العباس بن العريف. وقد أبان الفخر الرازي أن الفرقة النورية طائفة يقولون إن الحجاب حجابان: نوري وناري. أما النوري فالاشتغال باكتساب الصفات المحمودة كالتوكل والشوق والتسليم والمراقبة والأنس والوحدة والحال. وأما الناري فالاشتغال بالشهوة والغضب والحرص والأمل لأن هذه صفات نارية.

وبالفعل فابن العريف تصدى في «محاسن المجالس» لجملة من مقامات الصوفية فأنزل عليها جملة من الانتقادات من وجهة نظر الخواص، ليبين أنها بدورها عوائق لا تناسب إلا العوام.

فالإرادة - أي إرادة العبد لمولاه - عين حظه. وهي رأس الدعوى «وليس الجمع والوجود والكينونة الحقيقية» إلا فيما يراد بالعبد من الله لا فيما يريده بنفسه.

أما الزهد فهو نقص عند الخواص لأنه يتضمن تعظيماً للدنيا وتعذيباً لظاهر الإنسان بتركها مع تعلق الباطن بها. والمبالاة بالدنيا عين الرجوع إلى تفكير الإنسان في ذاته، في حين أن الأولى به أن يفكر في مولاه.

وإذا كان الصبر هو كتمان الشكوى في تحمل الأذى والبلوى، فهو مع ذلك منقصة عند المحققين من الصوفية لأن المفروض فيهم أن لا يكتموا الشكوى بل أن يتلذذوا بالبلوى وأن يستبشروا باختيار المولى لهم!

---

(1) طبعت سنة 1982 ببيروت.

أما الخوف فهو ملازمة الأسف والحذر من سطوة العقاب. وهو بدوره حجاب عن الله لأنه لا يليق للعبد أن يعبد مولاه على وحشة من نظره، ونفرة من الأنس به!

ولم يبد ابن العريف اقتناعاً بمقام من المقامات مثلما أبدى في فهم مرتبة المحبة. فهي «أول أودية الفناء وآخر منزل تلتقي فيه مقلمة العامة بساقة الخاصة. وما دونها أغراض. لأعراض العوام منها شرب وللخواص منها شرب. قد علم كل أناس مشربهم» «ومحبة العوام تنبت من مطالعة المنة وتثبت باتباع السنة. أما محبة الخواص فهي محبة خاطفة تقطع العبارة وتدقق الإشارة ولا تنتهي بالنعوت. ولا تعرف إلا بالحيرة والسكوت»[1].

وهكذا عمد ابن العريف، بعد أن دحض المقامات من وجهة الخواص وأبان فهمهم الدقيق فيها، إلى تلخيص نظرته إلى تلك المنازل معززة بالشاهد القرآني. وكتب يقول: هذه جميعها علل أنف الخواص منها وأسباب انفصلوا عنها فلم يبق لهم مع الحق إرادة. ولا في عطاءه شوق إلى استزادة. فهو منتهى مرادهم وغاية رغبتهم.

فيعتقدون أن ما دونه قاطع عنه. ﴿قُلِ ٱللَّهُ ثُمَّ ذَرْهُمْ فِى خَوْضِهِمْ يَلْعَبُونَ﴾ [الأنعام: 91]. . .

فالإرادة والتوبة والزهد والتوكل والصبر والحزن والخوف والرجاء والشكر والمحبة والشوق والأنس منازل أهل الشرع السائرين إلى عين الحقيقة. فإذا شهدوا عين الحقيقة اضمحلت فيها أحوال السائرين ووصلوا إلى مقام الفناء عما سواه سبحانه. فإن ما قبل هذه المقامات مرادة إلى هذه الغاية وهو النظر إلى الله تعالى ودخول الجنة. إذ قال سبحانه: ﴿لِّلَّذِينَ أَحْسَنُوا ٱلْحُسْنَىٰ وَزِيَادَةٌ﴾ [يونس:26]. وفسرها رسول الله ﷺ بالجنة والنظر إلى الله عز وجل. . .[2]

والملاحظ أن قوة الخطاب الصوفي تتغير في آخر كتاب «محاسن المجالس» لينزل إلى مستوى الدرس الوعظي. وموضوع المباحث الأخيرة منه الكلام على أربعين كرامة يحصلها من أناب إلى الله: عشرون في الدنيا وعشرون في الآخرة. وبعضها يتناقض مع الطرح الأول الذي سار عليه ابن العريف في صلب كتابه. مثال ذلك: أن من الكرامات التي يفوز بها العبد المنيب إلى الله أن يصير الله وكيلاً له يتكلف بأموره. ولكن هذا

---

(1) محاسن المجالس 90 .   (2) محاسن المجالس 95 .

الفهم يتعارض مع ما كان قد أبانه قبل عند الكلام على مرتبة التوكل من أن ذلك يعتبر أيضاً حظاً من الحظوظ النفسانية التي ينبغي الإفلات منها. ونظراً لتباين صلب الكتاب مع نهايته من ناحية المعنى، بل ومن جهة المبنى أيضاً، يساورنا بعض الشك في أن تلك النهاية ليست من إنشاء أبي العباس بن العريف وإنما من إضافات «صالح آخر» من الذين وقفوا على الكتاب ورأوا من المستحسن إتمام النصح بإرداف خطبة ترغيبية أخرى لن تزيد القارىء إلا تمسكاً بالدين.

وفي النسخة المخطوطة لكتاب «محاسن المجالس»[1] لا وجود فعلاً للشطر الأخير من النسخة المطبوعة. المغايرة في شكلها ومضمونها لباقي الكتاب.

وهذه النسخة مؤرخة بسنة 881 ومن نسخ محمد بن علي بن يحيى المغراوي.

وتنتهي بقصيدة قافية مطلعها:

ألا قـل لـمـن يـدعـي حـبـنـا	ويـزعـم أن الـهـوى قـد عـلـق
ولـو كـان فـيـمـا ادعـى صـادقـاً	لـكـان عـلـى الـغـصـن بـعـض الـورق
فـأيـن الـتـحـول وأيـن الـذبـول	وأيـن الـغـرام وأيـن الـقـلـق
وأيـن الـخـضـوع وأيـن الـدمـوع	وأيـن الـسـهـاد وأيـن الأرق

وهي قصيدة من إنشاء ابن العريف لقوله في بدايتها: وكما قلت...

أدبيات بليغة

وبعد هذا وذاك نجد أبا العباس بن العريف أديباً كبيراً طاوعته اللغة وشف نظره وأسلوبه ليتحفنا بمقطوعات شعرية ونثرية في غاية الجمال. وهو بحق من الشخصيات الأدبية التي تتطلب من أهل اللغة والأدب مزيداً من العناية والدراسة. وقد زادت اللطافة المفترضة في الرؤية الصوفية في شحذ قريحة أبي العباس بن العريف الأدبية كما هو متوقع. ولا شك أنه عندما تلتقي البراعة في الصناعة الأدبية مع التدقيق في رقائق التصوف فإن النتيجة تكون باهرة خلابة. ومن النظريات المتداولة عند الباحثين في

(1) مخطوط الخزانة العامة 389 ج.

الآداب أن التصوف زاد في حيوية الآداب العربية.

وينبغي أن يضاف أيضاً أن المتصوف الذي يشتكي عادة من ضيق اللغة العادية عن ترجمة لواعجه يجد متنفساً نسبياً في التلوينات الإشارية والتصورات الأدبية.

وقد نظم ابن العريف القصائد في أغراض شعرية متنوعة من الوصف إلى المدح. ولكن أكثرها جاء في موضوع الحب الإلهي والمديح النبوي والحكم والعبر المستخلصة من تجارب الحياة وحقائق التصوف. ولو تم جمع كل شعر ابن العريف لخرج منه ديوان ثري ومتنوع. وقد كان المقري ينقل في نفح الطيب عن ديوان لابن العريف خاص بالمديح النبوي عنونه «بمطالع الأنوار ومنابع الأسرار» أورد منه مقتطفات. كما أورد التادلي في كتاب «التشوف» أبياتاً لابن العريف لا نجدها في غيره من المصادر[1].

ومن بديع ما روى له ابن الأبار:

إن لم أمت شوقاً إليك فإنني ... سأموت شوقاً أو أموت مشوقا

ألبستني ثوب الضنا فعشقته ... من ذا رأى قبلي ضنى معشوقاً

لا قر قلبي في مقر جوانحي ... إن لم يطر قلبي إليك خفوقا

وبرئت من عيني إذا هي لم تدع ... للدمع في مجرى الدموع طريقا

بحلاوة الإخلاص جدلي بالرضا ... إني رأيتك بالعباد رفيقا[2]

ومن جميل شعر أبي العباس بن العريف قوله في الشوق إلى رسول الله ﷺ:

شدوا الرحال وقد نالوا المنى بمنى ... وكلهم بأليم الشوق قد باحا

راحت ركائبهم تندى روائحها ... طيبا بما طاب ذاك الوفد أشباحا

نسيم قبر النبي المصطفى لهم ... راح إذا سكروا من أجله فاحا

يا راحلين إلى المختار من مضر ... زرتم جسوماً وزرنا نحن أرواحا

إنا أقمنا على شوق وعن قدر ... ومن أقام على عذر كمن راحا[3]

---

(1) التشوف 122.

(2) تحفة القادم لابن الأبار 26 – ط1 بيروت 1986 .

(3) نفح الطيب 4 –331

وقد روى له ابن سعيد في المغرب من مشهور شعره:

سلوا عن الشوق من أهوى فإنهم | أدنى إلى النفس من وهمي ومن نفسي
ما زلت مذ سكنوا قلبي أصون لهم | لحظي وسمعي ونطقي إذ هم أنسي
فمن رسولي إلى قلبي فيسألهم | عن مشكل من سؤال الصب ملتبس
حلوا الفؤاد فما يندى ولو وطئوا | صخراً لجاد بماء منه منبجس
وفي الحشا نزلوا والوهم يجرحهم | فكيف باتوا على أذكى من القبس
لأنهضن على الدنيا بحبهم | لا بارك الله في من خانهم فنسي[1]

ومن المقطوعات الشعرية الواردة في كتاب «مفتاح السعادة» مدرجة في مخاطباته إلى أحبائه ومريديه نقتطف هذه المجموعات الثلاث المفترض أنها من نظمه:

برح بي سيدي هواك فلم | أعط الهوى سؤله من الجزع
مات من اليأس عاذلي وأبى | قلبي إلا الحياة بالطمع
قالوا فما تشتهي فقلت لهم | ليس لضرب الحبيب من وجع
إن تلفت مهجتي فأنت لها | وإن تراخى المدى فأنت مع

ثم هذه الدالية التي تمتزج فيها لغة المحبين بالتأسف على نوائب الدهر وغلبة الأهواء على الإنسان:

يا عاذلي على البطالة زيدا | أصبحت من طرق الرشاد بعيدا
وإذا سقيت وأنت في سكر الهوى | سميت نفسك للشقاء سعيدا
لا خير فيمن ليس ينصح خله حتى | يراه يلازم التسديدا
من لي بيوم سالم أو ليلة | فتكون لي من كل عمري عيدا
ومن الذنوب عييت لا من غيرها | إن ابن آدم للمصائب شيدا

وفي قصيدة دالية أخرى يظهر ابن العريف حباً صادقاً نحو شخص غامض يسميه بابن مفيد، ويضمن الأبيات تقديراً خالصاً له واعتذاراً لطيفاً إلى جنابه. ويقول:

---

(1) ابن سعيد. المغرب في حلى المغرب. 2-211.

إن لــم يــكــن عــذري صــادقــاً	فــقــبــولــه بــالــفــضــل جــد ســديــد
ولــربــمــا خــفــيــت حــقــيــقــة حــجــة	بــلــســان (فــمــه) أو لــســان عــنــيــد
مــلــك الــبــعــاد أحــبــتــي ودنــا بــهــم	مــوصــول ذكــر فــي الــفــؤاد جــديــد
وإذا ســقــى الله الــفــؤاد ريــهــا	فــســقــاك ثــم رعــاك يــا بــن مــفــيــد

أما نثر ابن العريف فقد جاء على وفق الأسلوب السائد يومئذ لدى مثقفي الأندلس. فهو من الناحية الشكلية قائم على مراعاة السجع والجناس وإيقاع الكلمات، وهو أيضاً مفعم بتضمينات من القرآن والحديث. وقد أجاد ابن العريف لكونه ذي ثقافة دينية متمكنة توظيف اقتباساته من ذينك المصدرين. وجل مراسلاته إلى الأحباء والمريدين تعتبر مخاطبات نثرية رائعة. ويمكن أن يلمس هذا في الأسلوب الذي اتبعه في إنشاء كتابه «محاسن المجالس» وفي هذه المقتطفات التي انتخبناها من كتاب مفتاح السعادة.

فمما قاله ابن العريف:

إذا بطنت الحكمة خصت أهلها فراقت ونفعت. وإذا فشت وظهرت عموماً أنكرها من ليس من أهلها فانقطعت وارتفعت. وفيما ظهر من الحجة كفاية لتعرف المحجة. وما بطن من الذكر موقوف على خصوص أهل البر.

السفر والظفر قريبان. والراحة والإرادة منهما قريبان

مــن الــشــر ألا تــتــرك الــشــر جــانــبــا	ومــن حــمــد الــدنــيــا فــلــيــس بــحــامــد
وأســوأ حــال أن يــرى الــمــرء حــائــزاً	إصــلاح جــمــاعــات بــإفــســاد واحــد

السياحات ثلاثة: سياحة بالقلوب في محل الغيوب لكمال العقول الباطنة. وهؤلاء مرادون بالعلم. وهم محل المحن والفتن جميعاً إلا من عصم الله. الثانية: سياحة بالأجسام في محل الأقدام. وأكثرها بطالة إلا لعالم متحقق. الثالثة سياحة بالقلوب في حقائق الغيوب. مضمومة إلى سياحة بالأجسام. في محل القدوة فراراً من موضع الغرة وهؤلاء هم الخصوص بحقيقة السياحة. وهم المؤمنون الفارون بأديانهم من الفتن.

ومن إنشاء ابن العريف أيضاً:

لو أن الأرض تطهرت من الجنايات على الدين وأهله لكانت جنة. ما من نفس على

الأرض إلا وهي مسلطة على المؤمن بضرب من التسليط. مسخرة له بوجه من التسخير. فإذا شغله الضجر بالتسليط عن شكر الله سبحانه على التسخير وعن رؤية نعمة التسخير فقد رقد عقله. ومن رقد عقله لعب عدوه به، والعبد سلطان نفسه من جهتها يتصل كل شيء إليه. فمن صدق في مجاهدتها حتى خافت خافه كل ما وراءها من نفس فليكن همك نفسك لا وراءها. فإن الظفر بها ممكن. والعدو مخذول. وإن الله لم يخوف بالسيف إلا كافراً ولا بالسيوط إلا فاجراً. فإن لم تكنهما فلا تخافهما.

أصداء في مجامع الصوفية

كان ابن عربي الحاتمي من المرددين الكبار لأقاويل ابن العريف المنتصرين لآرائه، ومع أن ابن عربي لم يحظ بلقاء ابن العريف، ولم يدركه، إلا أنه جعل تآليفه مرايا تعكس صور أفكار شيخ المرية كما تلقاها عن الواسطة بينهما أبي عبد الله الغزال.

ولم يكن ابن عربي الوحيد في ذلك الاهتمام فقد شهد النصف الثاني من القرن السادس تعاملاً خاصاً من لدن المتصوفة مع آثار ابن العريف. فهذا عتيق بن عيسى الأنصاري يجمع كلامه نظماً ونثراً، وذاك إبراهيم بن المرأة يضع شرحاً على كتابه «محاسن المجالس». وهذا أبو إسحاق البلفيقي وأبو العباس القنجاري وأحمد بن مكنون وأحمد العريبي يعقدون مجالس الوعظ والتذكير مستعملين فيها أقوال وحكم ابن العريف وغير هؤلاء كثير.

ونظراً لاستفادته القوية من ابن العريف يفضل ابن عربي أن ينعته «بشيخنا» وإن لم يأخذ عنه مباشرة، معترفاً بأن ما انتهى إليه من العلم والتربية على يد أساتذته المتعددين يرجع الفضل فيه إلى ابن العريف، يقول مثلاً متمثلاً بدعائه:

كان شيخنا أبو العباس بن العريف يقول في دعائه: إللهم إنك سددت باب النبوة والرسالة دوننا ولم تسد باب الولاية. اللهم فمهما عينت أعلى رتبة في الولاية لأعلى ولي عندك فاجعلني ذلك الولي[1]. وعندما يعرض الأمر لمسألة اختلفت فيها الأنظار بين المتصوفة ويكون لابن العريف رأي فيها ففي أكثر الأحيان يكون ابن عربي الحاتمي متخذاً

(1) الفتوحات ج2- ص 128.

موقف التأييد لما ذهب إليه ابن العريف. وقع ذلك مثلاً عند مناقشته للكرامات وخرق العوائد التي تحصل للسائرين أهي أثر من آثار الأحوال التي تهب عليهم أم هي أثر عن المعرفة الناتجة عن تلك الأحوال؟ فقال: المعرفة معرفتان: معرفة تحصيل بالنظر والاستدلال، وهي معرفة تعتور صاحبها الشبه، ومعرفة هي حق المعرفة. وهي معرفة تحصل عن الأحوال. وعن هذه المعرفة تظهر الآيات في خرق العوائد التي تكون عن الحال. ولهذا قد يكون الحال ولا أثر لكون الحال لم يكتسب المعرفة بالله فقول من قال: الأحوال للكرامات. يعني إذا كانت عن المعرفة. وهو قول صاحب «محاسن المجالس»[1].

وعند محاولة التفريق بين المعرفة وبين العلم وربط كل واحد منها بتعلق إلٰهي إما عن طريق نعت الذات «بالإلٰه» أو نعتها «بالرب» يقول ابن عربي: اختلف أصحابنا في مقام المعرفة والعارف ومقام العلم والعالم: فطائفة قالت: مقام المعرفة رباني ومقام العلم إلهي. وبه قال المحققون كسهل التستري وأبي يزيد وابن العريف[2].

وقد نسخ ابن عربي على الأقل كتاباً من كتبه - إن لم يكن أكثر - على منوال كتاب «محاسن المجالس» لابن العريف وهو كتابه: «حلية الأبدال وما يظهر عنها من المعارف والأحوال»[3] وقد ظهر فيه تأثره الكبير بابن العريف، وذكرت بعض جمله بأسلوب ابن العريف. ويمكن للقارىء اكتشاف ذلك إذا قارن مثلا قول ابن عربي في حلية الأبدال: الحكم نتيجة الحكمة والعلم نتيجة المعرفة. فمن لا حكمة له لا حكم له. ومن لا معرفة له لا علم له. فالحاكم العالم بالله قائم. والحكيم العارف بالله واقف، الحكماء والحكام العلماء لاميون. والحكماء العارفون يائيون[4]. وبين قول ابن العريف في المحاسن: المعرفة محجتي، فالعالم يستدل إلي والعارف يستدل بي فالعلماء لي والعارفون بي علق العباد بالأعمال والمريدون بالأحوال والعارفون بالهمم والحق وراء ذلك كله[5].

(1) ابن عربي كتاب العبادلة ص 73 ط1 سنة 1969 .

(2) ابن عربي، الفتوحات جـ 2 ص 421 .

(3) طبع بالقاهرة بتحقيق عبد اللطيف محمد العبد، بدون تاريخ

(4) م، س 51 .

(5) محاسن المجالس. 75 ط أمين بلاسيوس.

وقد تناقل أجيال من الصوفية بكل إكبار ما كان قد رشح به إناء ابن العريف من معارفه. وعملوا على تربية مريديهم حسب مقتضيات ذلك إما بالانتساب الواضح إلى مدرسته كما هو الأمر بالنسبة لأبي الحسن بن غالب وأبي عبد الله الغزال وأبي إسحاق البلفيقي، وإما تحت التأثير اللاشعوري الذي لحقهم بحكم الهالة التي تركها ابن العريف في الوسط الأندلسي المغربي كما هو الأمر بالنسبة لأبي مدين الغوث وثلة من المتصوفة المعاصرين له. وقد استمر ذلك إلى حين ظهور صوت عبد الحق بن سبعين، ذلك المتصوف الفريد الذي لم يهدأ له قرار والذي تحمل مهمة التسفيه برجال الفقه ورجال المنطق وحتى برجال التصوف!

وقد جاء في معرض نصح عبد الحق بن سبعين لطالب الكمال الإنساني، في لغة إشارية تكتنفها الألغاز، أن يرجع في طلبه للمقصد الأقصى إلى ما يجده في نفسه من القوة الشاعرة بالقوى والتي هي مثل الكليات المحيطة أو المركز الجاذب، وأن يتحرر من كل بحث علمي أو عملي أو صوفي كيفما كان منشئه: الغزالي أو السهروردي أو الجيلاني ثم قال: وسلم على ابن العريف وعرفه لا بتعريفه، وخطه على عريفه ونكرة معرفته، وكفر معروفه وسري معروفه وسد معارفه. ثم انظر إلى الإحاطة وتأمل ما فيها. وحرر القول فيها... ![1]

المرابطون والتصوف

إن ذيوع الصيت وانتشار الشهرة بأقوال ابن العريف وأحواله وتجمع المريدين حوله: وتفرق العديد منهم عبر الحواضر والبوادي يبشرون الناس بإمكانية التوبة على يديه، كل ذلك لم يكن ليترك السلطات في غفلة عما يجري حول هذا الرجل المدعي للإصلاح. ومع أن الدولة المرابطية لم تعلن جهاراً رفضها للفكرة الصوفية، إلا أن بساطة الاعتقاد الذي كانت تنحاه وإغراض بعض الفقهاء الذين ينكرون - جهلاً أو تجاهلاً - أشياء على المتصوفة جعلت الأمور تتلاحق وتندفع بشكل أظهر السلطات المرابطية في أواخر عهدها وكأنها تشن حرباً معلنة على المتصوفة.

وقد تجلت هذه السياسة بالخصوص في محاولة تغريب دعاة التصوف عن المراكز

(1) ابن سبعين كتاب الإحاطة ضمن رسائله ص 134 ط 1965 مصر.

التي يكثر فيها نشاطهم إما باستدعائهم للتحقيق إلى عاصمة الملك مراكش وإما بنفيهم عن موطنهم.

حدث هذا للكثيرين. فقد امتحن كما هو مشهور في الحملة أبو الحكم بن برجان وأبو العباس بن العريف وأبو بكر الميورقي. ولكن هذا حدث أيضاً لمتصوفة أقل شهرة. فقد امتحن أيضاً أبو عبد الله بن الشبوقي[1]. وهو محدث فقيه ظاهري المذهب. غرب عن الأندلس واعتقل بمراكش أيام علي بن يوسف بن تاشفين. وعنه يقول ابن عبد الملك وقفت على مجموع في التصوف ذكر أنه كتبه بسجن مراكش وفرغ منه آخر يوم من رمضان تسعة وعشرين وخمسمائة.

وفي هذا إشارة إلى أن الحملة كانت قد استغرقت عقوداً من السنين ربما ابتدأت هنا قبل أن يصل الدور فيها إلى ابن العريف بثمان سنوات. وامتدت إلى ما بعد ذلك على عهد الأمير تاشفين بن علي. فقد امتحن أيضاً على عهده من المتصوفة: أبو عبد الله الأصم وأبو عبد الله الدقاق وأصحابهما، فأمر بإشخاصهم إلى مدينة فاس فسجنوا بها[2]. ثم تمتع الجميع بالسراح بعد أن تحقق من بطلان التهم التي كانت موجهة إليهم.

ولكن المفارقة الملحوظة في هذا المقام أنه رغم هذه الامتحانات المتسلطة على المتصوفة، لم يكن أمراء المرابطين بالرغم من ذلك معادين تماماً لوجهة التزهد والتصوف. فعلي بن يوسف كان يهتم بزيارة بعض الصلحاء ومنهم أبو محمد أبو الأمان ابن يلارزج الهسكوري الأسود[3] من رجالات أغمات، الذي كان يتحاشى لقاء الأمير تورعاً من أن يصيبه قصور أو فتور في أحواله من جراء مخالطة رجال السلطة، فيأبى علي بن يوسف إلا أن يلقاه. ويتم ذلك ساعة في العراء ثم يفترقان!

وتاشفين بن علي نفسه كان مائلاً إلى صنف المتصوفين مهتماً بمؤلفاتهم وبإجازات العلماء. وقد كلف رجلاً صالحاً يدعى أبو الوليد القبذاقي القرطبي[4] أن يستجيز له أبا طاهر السلفي، المحدث الشهير. والأمير تاشفين بن علي يصنف عموماً في سلك

(1) الذيل والتكملة 6-182 .

(2) التشوف - 155 .

(3) التشوف - 152 .

(4) أخبار وتراجم أندلسية مستخرجة مع معجم السفر للسلفي، 145 .

الصلحاء وهكذا نجد ابن الخطيب يؤرخ له بقوله: كان سالكاً ناموس الشريعة مائلاً إلى طريقة المستقيمين وكتب المريدين... : عكف على زيارة قبر أبي وهب الزاهد بقرطبة، وصاحب أهل الإرادة وكان وطيء الأكناف[1]. وداخل المغرب كانت توجد رباطات يجتمع فيها زهاد وعباد كرباط بني أمغار ورباط شاكر ونفيس، وكانت هناك الأنشطة الصوفية بأغمات وغيرها، ولم يتم تتبع كل هؤلاء أو إصدار حظر على تظاهراتهم.

واضح إذن أن الامتحانات الموجهة ضد بعض المتصوفة لم تكن من أجل تصوفهم. وإنما لاعتبارات أخرى تنضاف إلى ذلك:

إما لتدخل في السياسة وطمع في الملك، وهذا متضمن في إشارة مقتضبة واردة عند التادلي في التشوف. فقد ذكر عرضاً شخصاً مجهولاً يدعى «عتاب» كان إما شيخاً متصوفاً أو مرتبطاً بالصوفية. وقال بصدده: طلب أشياخ المريدين بسبب ما نسب إلى عتاب حين قيل إنه يطلب الملك فقتل وطلب أصحابه[2].

وإما لاعتبارات عقدية كالانشغال بتدقيق وتشقيق المقولات الكلامية التي كانت تؤخذ ببساطة على عهد المرابطين. ومن المحتمل أن يكون هذا سبب نكبة أبي الحكم ابن برجان.

وإما لاعتبارات تشريعية جعلت كل من يشذ عن المذهب المالكي المأخوذ به عند العموم يتعرض للمحنة.

إن امتحانات المرابطين لصوفية عصرهم لم تكن نتيجة موقف معادي للتصوف مبدأ بقدر ما كان نتيجة لنشاز البعض من الصوفية وغيرهم عن التمذهب المالكي، فأبو بكر الميورقي مثلاً استدعي وامتحن لأنه كان «ظاهري المذهب» «داوديه» - على حد تعبير ابن عبد الملك - لا لأنه كان زاهداً صالحاً متصوفاً.

إضافة إلى ذلك يخامرنا شعور بأن المرابطين كانوا نافرين من تصوف أهل الأندلس خاصة. وفي نفس الوقت كانوا متعاطفين مع تصوف أهل المغرب. إذ جل الأمثلة المتبقية من الامتحانات يلعب فيها الأندلسيون دوراً بارزاً. فهل لم تكن كل تلك الحملة

---

(1) الإحاطة في أخبار غرناطة 1-454 .

(2) التشوف 394.

إلا مظهراً من مظاهر عدم خضوع الأندلسيين لحكامهم الجدد: المرابطين؟

نكبة ابن العريف

هل يصدق هذا أيضاً على ابن العريف؟ يستبعد هذا كثيراً بالنظر إلى أنه كان مغرقاً في العناية بالفقه المالكي والقراءات والحديث. فقد اشتمل على تلك العلوم التي تشكل الإطار المرجعي المعترف به آنذاك من طرف المرابطين. وهل كان شغوفاً بعقلنة العقيدة، طموحاً إلى التفلسف في قضاياها؟ ذلك ما يستبعد أيضاً نسبياً وهو الذي ما فتىء يحذر من المذاهب الهدامة وفي طليعتها الفلسفة وطريقة تناولها للمسائل حسبما تنبىء رسائله إلى أصحابه.

نعم كان ابن العريف مشاركاً ومعتنقاً لذلك القسط من التجديد العقدي الذي جاء به كتاب الإحياء لأبي حامد الغزالي. وقد يكون ذلك كافٍ في تلك الأزمان المتحجرة لاتهامه واستدعائه.

أما تهمته بالتدخل في التلونات السياسية واستشرافه إلى امتلاك السلطة، فهو شيء غير وارد بالنظر أيضاً إلى وصاياه لمريديه. وقد يكون في بداية أمره منكراً لتدهور الأوضاع وظهور المنكرات مثله في ذلك مثل سائر العلماء العاملين الذين كانوا لا يزالون يتوفرون على قدر من الحس الديني والنقد الاجتماعي. ويذكر فعلاً أنه لقي في سياحته بعض الأبدال فأخذ ابن العريف يذكر له ما الناس عليه من فساد أحوال الملوك والرعايا. فغضب البدل وقال: «ما لك وعباد الله لا تدخل بين السيد وعبيده فإن الرحمة والمغفرة لهؤلاء أتريد أن تبقى الألوهية معطلة الحكم. اشتغل بنفسك وليكن نظرك إلى الله وشغلك»[1].

وبمثل هذه الوقائع والوصايا تاب ابن العريف عن أن يشتغل بعيوب الغير وأن يتناسى عيوب نفسه. وقد بقي في تعاليمه لمريديه صدى هذه الفكرة. فهو ينهاهم عن أن يتطلعوا إلى مهدي مصلح ثائر كما مر بنا قريبا. ولا بأس من أن نسترجع مرة أخرى قولته لأبي الوليد بن المنذر: إن القدح في الدول وانتظار مهدي يصلح به لا يعتقده حصيف ولا يظن مثله بمسلم إلا ضعيف.

ولا يستساغ في نظرنا ما يذهب إليه البعض بدون شاهد حقيقي من أن المتصوفة

---

(1) عبد الرؤوف المناوي، الكواكب الدرية، مخطوط القرويين 1686 .

استغلوا ظروف انحلال المرابطين وبدأوا يتحركون من أجل تحقيق أهدافهم السياسية بالوصول إلى السلطة. إن ما يعتقده بعض الباحثين من إصرار ابن العريف هو وأتباعه على رفض الخضوع لإرادة الأمة القاضية بتعميم إيديولوجية الجهاد المقدس[1] لا يستقيم في نظرنا لتفسير المحنة التي لحقته. إذ لم نعثر في المصادر على ما يشير من قريب أو من بعيد على معارضته لمبدأ الجهاد. ويكفي أن يتحول الجهاد المقدس إلى «إيديولوجية جهاد» ليكون رفض ابن العريف له مبرَّراً وهو الذي كان يترصد حقائق الأشياء لا الإدعاءات الفارغة لها. ولكن كل هذا لم يقع فيما نعلم.

نعم كان انتماءه إلى المدرسة الغزالية كافياً لإدانته وذلك ما سنقف عليه بإمعان في موضعه[2] وكان منشط هذه التهمة وملفقها خصمه اللدود أبو بكر محمد بن إبراهيم بن أسود[3] الذي كان لا يهد أُمن الإغراء به والكيد له لدى السلطات المركزية «حسداً من عند نفسه لما تبين له الحق». مدعياً عدم السلامة إذا ما استمر ابن العريف في حركته.

ورغم أن أبا بكر بن أسود تلقى تكويناً شبيهاً بتكوين ابن العريف، وحضر دروس الحديث والوعظ في حلقة أبي علي الصدفي وسمع من عبد الباقي بن برال شيخ ابن العريف وقرأ كتباً صوفية «ك: «حلية الأولياء» لأبي نعيم و«رياضة المتعلمين» له، و«أدب الصحبة» للسلمي فإن كل ذلك لم يجعله مصدقاً في الوجهة التي أخذها قرينه ابن العريف. وكثيراً ما يفسد الحسد والتنافس والكبر ما بين الأقران. وبحكم تقلده للقضاء بشرق الأندلس للمرابطين زماناً طويلاً اكتسب من الجاه والمكانة ما أهله لأن يسهل عليه الإيقاع بابن العريف. وقد كان ابن الأبار يرجح أن سبب نكبة ابن العريف تضخم حجم طريقته وأن فقهاء بلده اتفقوا على إنكار مذاهبه فسعوا به إلى السلطان[4]. وقد تمثل

---

(1) د. حسن جلاب، حول نكبة ابن العريف الصنهاجي مقال بمجلة كلية آداب مراكش عدد1 وهذا ما يدعيه مصطفى بنسباع، فترة الإنتقال من المرابطين إلى الموحدين، رسالة دبلوم مرقونة بكلية الآداب الرباط.

(2) مبحث دور الغزالي في تصوف المغاربة.

(3) المعجم في أصحاب أبي علي الصدفي 131 .

(4) م، س، 16 ويلاحظ أن ابن خلكان يذكر (جزء 5 ترجمة 688).

أن الذي انتدب لمناظرة المهدي بن تومرت هو قاضي المرية محمد بن الأسود. وهو نفسه الذي أزعج ابن العريف أيضاً واتهمه. ولعله أغاضه النجاح الذي أحرزه ابن تومرت وانطلاق الدعوة الموحدية فبقي متحاملاً على كل داعية ديني لا يفرق بين من يمزج منهم السياسة بالدين ومن لا يفعل ذلك.

الإجراء الإداري آنذاك في حمل ابن العريف قسراً إلى مراكش ليسأل ويتحقق معه ويسجن أو يقتل إن اقتضى الحال.

وقد يكون الامتحان والسجن لحقا بعض أصحابه قبل أن يمسه هو كرئيس للطائفة. فقد راسل مرة صديقاً له يدعى أبو الحسن سيد المالقي عندما سجن وأشار ضمن ذلك إلى فتنة غشيت الجميع. فهل يكون المقصود بها فتنة محنة العديد من الصوفية؟ قال ابن العريف: «كتبته في وقت ضاق عن تفسير ما تظنه النفس من تأنيس لك، وتنفيس لك بك، فإن عجزي عن نفسي عرفني أني عن غيري أعجز إلا ظنوناً تجوز ولكن لا تجوز... ولكن سال سيل الفتنة ونحن طريقه. وغشي ليل المحنة وفينا رفيقه. وانخسفت الأرض وفيها المسيء والبريء. فعمهم الله بالعدل في جاء ويخص خاصتهم الفضل في يجيء حتى يبعثون على نياتهم ويحاسبون بخصائص حالاتهم»[1].

على كل حال فإن الدور لحق ابن العريف فكلف عامل المرية بإحضاره إلى مراكش. ولا حاجة لنا بالوقوف على الأخبار المنقبية المتخللة لهذه الرحلة، ولكن الذي يقلقنا هو تضارب الأخبار واضطراب المصادر حول نهاية ابن العريف، فإذا كان يستشف من مختلفها أنه لم تقم له مناظرات وأنه لم يتعرض للسجن والتعذيب فإن بعض المؤرخين كالتادلي يذهب إلى أنه حين وصل سبتة وافاه رسول السلطان بالأمان والأمر بتسريحه وحل قيوده فقال ابن العريف: كنت أريد أن لا يعرفني السلطان وقد عرفني الآن فلا بد من رؤيته[2] ومما يؤكد هذا التطور ما حكاه أبو عبد الله الغزال، وقد كان ألصق الناس بابن العريف وصار فيما بعد خليفته على رأس الطائفة، قال: إن علياً بن يوسف «أنكر على ابن العريف تسرعه إليه. وقدر فضله وصلاحه لديه. وأن أمره ورد بتخلية سبيله وكان الموكلون به قد بلغوا سبتة[3]».

وهناك خبر آخر ورد بصيغة التمريض عند ابن الأبار مفاده أنه[4] دس له سم وهو لا يزال في الطريق فمات. ومن المؤرخين من يجعل هذه العملية من تدبير القاضي ابن الأسود عندما ظهر له خيبة مسعاه. وهذا يقتضي أنه حمل ميتاً إلى مراكش حيث دفن.

---

(1) مفتاح السعادة 158.

(2) التشوف، 120.

(3) المعجم في أصحاب أبي علي الصدفي، 16.

(4) نيل الإبتهاج للتنبكتي، 58.

ولكن ابن الأبار ينتهي إلى أن ما ذكر أولاً هو الأصح.

ثم إن بقية المصادر تفيد أنه وصل فعلاً مراكش وأن السلطان عظمه وأكرمه وسأله عن حوائجه فأظهر رفعة وشموخاً كبيرين عن أن يبتغي بملاقاة السلطان حظاً من حظوظ الدنيا، والظاهر إن صح هذا أنه عقد جلسات صوفية بمراكش وأخذ عنه البعض بها ما كان ينتحله في طريقته.

وسواء صح هذا أو ذاك فإنه ليس هناك ما يثبت أن ابن العريف سيق إلى مراكش في نفس الوقت ونفس السفرة التي اقتيد فيها قرينه أبو الحكم بن برجان. ولكنهما استدعيا في أوقات متقاربة جداً. وقد كان ابن برجان أسوأ حظاً من ابن العريف. حيث سجن بمراكش وعذب حتى توفي ولحقته لعنة السلطات حتى بعد الوفاة إذ أمر الجهاز الحاكم بعدم إقامة الصلاة عليه وتركه جيفة قذرة.

وهكذا إذا كانت المحنة أصابت ثلاثة من الزهاد المتصوفة من قبل علي بن يوسف في نفس الوقت تقريباً: ابن العريف وابن برجان وأبا بكر الميورقي، فإن التعامل معهم اختلف من واحد لآخر. فإذا كانت المصادر تشير إلى أن ابن برجان عومل بشدة ونبذ بعد موته إلا من قبل الآحاد كأبي الحسن بن حرزهم، فإنها توحي بأن ابن العريف قوبل أخيراً بالبرور والإكرام. في حين تتحدث المصادر عن «ضرب أبي بكر الميورقي بالسوط وسجنه وقتاً تم تسريحه». فابن برجان أهين وتوفي بمراكش، وابن العريف أكرم وتوفي بمراكش «واحتفل الناس بجنازته» وأما الميورقي فعذب ثم سرح ولحقته الوفاة سنة بعد صاحبيه.

ولعل ابن برجان كان أشد الثلاثة تمسكاً بآراء الغزالي التي روعت المرابطين الذين اقتصروا في سياستهم الثقافية على محاربتها ومحاولة اجتثاثها من الساحة الفكرية المغربية.

وكما قال ابن الأبار: لم يكن ابن برجان متبعاً للغزالي وإنما كان قرينه في المغرب حتى قيل فيه «غزالي الأندلس». لقد كانوا نمطاً واحداً في الانتحال والاتصاف بصلاحية الحال. ولأبي الحكم الشفوف عليهم حتى قيل فيه غزالي الأندلس[1].

إن تباين الجزاء المخصص لابن العريف وابن برجان يقوم من زاوية أخرى دليلاً

(1) المعجم في أصحاب أبي علي الصدفي، 16 .

على أنهما لم يكونا كتلة واحدة، ودليلاً على أن ابن العريف لم يكن يعتبر كامل الانتماء إلى ابن برجان. فلو اعتبرته السلطات تابعاً حقيقياً لابن برجان لأنزلت به نفس العقوبة التي أنزلتها بشيخه.

ومما يستغرب له أن محنة ابن العريف ستتكرر كأن التاريخ يعيد نفسه بعد حوالي ثمانين سنة بالتمام والكمال وتجر في طياتها علماً من أعلام مدرسته: أبا إسحاق البلفيقي، الذي وصله فكر ابن العريف بواسطة أستاذه أبي عبد الله الغزال. وكأن عملية الأخذ والرد بالمرية لم تهدأ طوال تلك المدة بين الطائفة الصوفية - المروية بالخصوص - والجهاز الفقهي يتبادلان الإيقاع والثأر وإعادة الثأر. ويشارك هذه المرة في عملية تلفيق التهمة عليه أبو يحيى بن أسود[1] الذي لا يبعد أن يكون من ذرية ابن أسود الآخر، عدو ابن العريف!.

---

(1) المقري، أزهار الرياض في أخبار عياض 4-110 ط المغرب بتحقيق سعيد أعراب ومحمد بن تاويت.

المرحلة الغزالية

- نداء الأشجار
- من أقران أبي مدين
- هل من لقاء مع ابن عربي
- أربعون ألف مريد

المرحلة الغزالية

نداء الأشجار

المرحلة الغزالية نسبة إلى «أبي عبد الله الغزال» الذي قاد شؤون المدرسة العريفية في فترة من فترات حياتها.

كان قد نبغ وسط الجماعة الملتفة حول ابن العريف بالمرية شاب ذو همة عالية في طريق القوم سيكون له شأن كبير بعد وفاة ابن العريف.

إنه أبو عبد الله محمد بن يوسف الأنصاري المعروف «بالغزال» من الذين سلموا الإرادة تماماً للشيخ أبي العباس بن العريف. وكان يرجع إليه في تفسير كل ما يلابسه من أحوال ومقامات. ولما كانت طريقة ابن العريف صوفية صرفة يعمل الأستاذ فيها على أن لا تشتت همم المريدين في ابتغاء الحظوظ العاجلة دينية أو دنيوية، ولما كانت كثيرة هي المظاهر التي تلهي الطالبين عن السير الحقيقي إلى الله «الذي إليه المنتهى» كانت بهذا المنظور كثير من التلونات حجباً كثيفة أو لطيفة، ينبغي تخطيها والتعالي عنها. وطريقة ابن العريف كباقي الطرق الصوفية المتعمقة كانت تنبني على طلب شهود الله في كل شيء. وقد صرح بذلك في كتابه: «محاسن المجالس» مستشهداً على مشروعية هذا المبدأ بالآية الكريمة: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَىٰ رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ ٱلظِّلَّ﴾. فمن حجب بالأسباب عن المسبب كان مبعداً في نظر أهل هذا الفن.

وقد وقع للمريد النجيب أبي عبد الله الغزال في حال سلوكه وقبل تمام تهذيبه وصفاء نظرته بعض الإلتفات عن هذا القصد العالي حسبما يحكيه ابن عربي في الفتوحات. فقد خرج مرة من مجلس الشيخ، فلما كان بالأحرش بطريق الصماد حية، إذ رأى أعشاب ذلك المرج كلها تخاطبه بمنافعها فتقول له الشجرة أو النجم: «خذني فإني أنفع لكذا وأدفع من المضار كذا». حتى ذهل وبقي حائراً من نداء كل شجرة منها تحبباً وتقرباً منه[1] ويبدو أن أبا عبد الله الغزال اغتر شيئاً ما بذلك وتوهم أن ذلك مزية تستحق الذكر والتنويه. فرجع إلى الشيخ وأخبره بما وقع له. فما كان من الشيخ إلا أن

(1) ابن عربي، الفتوحات س 3 ص 385 بتحقيق عثمان يحيى ط. القاهرة 1974 .

قال له موبخاً: ما لهذا خدمتنا. أين كان منك الضار النافع -يعني الله تعالى- حين قالت لك الأشجار: إنها نافعة ضارة؟ فقال: يا سيدي التوبة. فقال له الشيخ إن الله فتنك واختبرك فإني ما دللتك إلا على الله. لا على غيره. فمن صدق توبتك أن ترجع إلى ذلك الموضع فلا تكلمك تلك الأشجار التي كلمتك إن كنت صادقاً في توبتك. فرجع أبو عبد الله الغزال إلى الموضع فما سمع شيئاً مما كان قد سمعه. فسجد شكراً لله. ورجع إلى الشيخ فعرَّفه فقال الشيخ: الحمد لله الذي اختارك لنفسه ولم يدفعك إلى كون مثلك من أكوانه تشرف به، وهو على الحقيقة يشرف بك![1]

وكان أبو عبد الله الغزال شديد الإنتباه في حلقة الإستماع التي كان يؤمها ابن العريف ذا عناية بكل ما يقع فيها من أقوال وأحوال وملابسات. وعادة أهل التصوف يومئذٍ عقد مجالس للتذكير إضافة إلى مجالس الذكر، يتصدرها الشيخ ينثر فيها الحكم والمواعظ ويجيب فيها على الأسئلة والإستفسارات ويميز فيها بين ما اشتبه من «أعمال القلوب».

وقد لاحظ أبو عبد الله الغزال مرة أنه كان يحضر مجلسهم رجل لا يتكلم ولا يسأل ولا يصحب واحداً من الجماعة. «فإذا فرغ الشيخ من الكلام خرج فلا نراه قط إلا في المجلس خاصة»[2] فكان أن هابه ووقع في نفسه منه شيء. وأحب أن يزداد معرفة به. فعمد إلى تتبعه في عشية بعد انفصال مجلس الوعظ خفية دون أن يشعر به. . . وكان أن اكتشف أن الرجل من المخصوصين وأنه كان من ذوي الكرامات المستترين واطلع على أنه كان يؤتى بقوته من غير تسبب ولا احتراف! وازداد بعدها أبو عبد الله الغزال يقيناً فيما اختص الله به بعض أوليائه. وازداد يقيناً في طلب ما كان يجمعهم عليه ابن العريف. ولكن ذلك الرجل المغمور لم ير بعد ذلك في المجلس!.

ولم نهتد للأسف للتمييز بين الشخصيتين المتقاربتين من الإسم والكنية: أبو عبد الله محمد بن يوسف الغزال وأبو عبد الله محمد بن يوسف الأبار. وكلاهما من تلاميذ ابن العريف. فهل أخبار الفتح الصوفي الواردة في رسائل ابن العريف تتعلق بالأول أو بالثاني؟

لقد وقف ابن العريف مرة على ما أخبره به ابن غالب بشأنه وشأن أبي محمد فحمد

---

(1) ابن عربي، الفتوحات س 3 ص 385 بتحقيق عثمان يحيى ط. القاهرة 1974 .

(2) الوصايا لابن عربي 285 .

الله على الفتح فيهما وسأله الزيادة لهما. وكتب إليه مرة يقول: بلغنا أن أخانا محمد بن يوسف زاد الله في قرة العين به نشط وبسط، فليقيد العلم بالكتاب إذا نشط[1].

وفصل ابن العريف مرة أخرى الحديث على بعض ما كان يجده «أبو عبد الله» من غريب الأحوال. ولم يتعد أن أقره على صحتها وسأل صديقه ابن غالب أن يغتنم هبوب ذلك النسيم على مريده ويجتهد في دعاء الله ومسألته و«أبو عبد الله يؤمن» على الدعوات.

وجاء في رسالة لابن العريف إلى ابن غالب:

وقد ذكر أبو عبد الله (؟) أنه يرى من الوجود ما شاء كما شاء من تفصيل وإجمال. وهي درجة شريفة عالية جداً. وأنه إذا تحرك أو حرك بعضه تحرك الباقي من الوجود كله!؟ فإذا وقع له شيء من ذلك وأنت معه فلا يكن شيء أهم لك من أن تسأل الله وهو يؤمن[2]...

من أقران أبي مدين

فمن هو أبو عبد الله الغزال هذا الشاب النبيه الذي تناديه الأشجار والنباتات في حال شبابه والذي يصبح في كهولته شيخ الصوفية بالأندلس يحل محل أبي العباس بن العريف.

للأسف الكبير لم تعط المصادر الموجودة بيدنا ما يستحق هذا الرجل من العناية فقد أغفلته تماماً أو تناولته عرضاً. ولها كامل العذر في ذلك فهي مصادر لم توضع أساساً للتأريخ للصوفية. ولم تورد منهم إلا من أضاف إلى تصوفه نبوغاً في القراءة أو الرواية أو اهتماماً بالآداب ونحو ذلك.

فقد أغفله ابن عبد الملك في الذيل والتكملة[3].

ولم يفرده ابن عربي الحاتمي بترجمة خاصة في رسالة روح القدس التي خصصها لذكر من لقيهم من شيوخ الطريق مع أن الإحتمال وارد لوقوع اللقاء بينهما وذلك ما

(1) مفتاح السعادة 84 .

(2) م، س 114 .

(3) ترجم ابن عبد الملك لثلاثة من الرجال كلهم أبو عبد الله الغزال: محمد بن أحمد (س 5 ص644) ومحمد بن علي (س 6 ص 499) ومحمد بن عبد العزيز، وكلهم لا يتوافق مع مواصفات أبي عبد الله الغزال الشيخ الصوفي إما في ملامح الشخصية وإما في الطبقة التاريخية التي عاش فيها.

يذهب إليه فعلاً بعض الباحثين المعاصرين[1]. ولكننا مدينون لابن عربي مع ذلك في أغلب الفوائد التاريخية المتعلقة بالرجل كما تناثرت في كتبه.

وابن عربي هو الذي عرفنا بقيمة أبي عبد الله الغزال حين أكد في موضعين على أنه من وزن كبار الصوفية في وقته: أبي مدين وأبي يعزى وأضرابهما. قال ابن عربي في كتاب الوصايا: عن أبي عبد الله الغزال العارف الذي كان بالمرية من أقران أبي مدين وأبي عبد الله[2] بتنيس وأبي يعزى وأبي شعيب السارية وأبي الفضل اليشكري وأبي النجاء وتلك الطبقة...

وقال في رسالة روح القدس: إنه «من أقران أبي مدين وأبي الربيع الكفيف الذي كان بمصر وعبد الرحيم الذي كان بقنا وأبي النجا الذي كان بجزيرة الذهب رحمهم الله[3]. وكل هؤلاء الذين يقارن بهم ابن عربي أبا عبد الله الغزال ممن يشار إليهم بالتقدم في طريق القوم. ومنهم من يشاركه في الأخذ عن ابن العريف كأبي الربيع الكفيف وأبي النجاء. وإذا كان بعضهم قد رحل واستقر به المقام في غير أرض الأندلس، فأقام بعضهم المدارس الصوفية بأرض مصر والشام، فإن أبا عبد الله الغزال هو الذي خلف ابن العريف في موضعه وجلس مجلسه في جماعة المرية التي بقيت أهم تمركز صوفي بالأندلس على عهد الموحدين. تعاقب على مهمة الإشراف عليها أبو عبد الله الغزال ثم أبو إسحاق البلفيقي ثم أبو جعفر بن مكنون ثم محمد بن علي البكري ابن الحاج.

وقد تواصلت دعوة أبي عبد الله الغزال الصوفية على أرض الأندلس واتخذت حجماً متوسطاً تحت ضغط أحداث ثورة المريدين. ولا يوجد في المصادر أي إشارة عن اشتراك أبي عبد الله وجماعته في الأحداث التي كان أبو القاسم بن قسي بطلها في غرب الأندلس. والظاهر أن جماعة المرية بشرق الأندلس آثرت الحياد في تلك الفتنة. وهناك تفسير ثان محتمل لغياب دور هذه الطائفة في تلك الأحداث. فقد تكون الجماعة قد تصدعت بفعل وفاة الشيخ ابن العريف المفاجيء بمراكش واستمرت بعضاً من السنين منتثرة قبل أن يقع الإجماع على تقديم أبي عبد الله الغزال مكانه. ونحن نعلم أن ثورة

---

(1) عبد العزيز سالم، تاريخ مدينة المرية الإسلامية ص 183.

(2) ابن عربي، الوصايا 285.

(3) روح القدس، 99 وعبد الرحيم القناوي المشار إليه صوفي مغربي من قرية «ترغة» استوطن مصر. ولعل هذا التقدير من ابن عربي يفيد أيضاً أنه تلميذ لابن العريف.

المريدين امتدت حوالي عقد من السنوات بعد ذلك إلى حين وفاة ابن قسي سنة 546 . وهذه الفجوات في صيرورة المدارس الصوفية تقع أحياناً بعد غياب أساتذتها وقبل ظهور من يحل محلهم من المريدين النبغاء.

وقد تعاصرت أنشطة مدرسة المرية بزعامة أبي عبد الله الغزال مع ازدهار مدرسة صوفية أخرى اجتمعت فيها عناصر أندلسية ومغربية. مدرسة لا تقل أهمية في فن التصوف عن مثيلتها بالمرية. تلك هي مدرسة بجاية بقيادة أبي مدين شعيب الأنصاري.

وقد جمعت الروابط بين الرجلين وتماثلت المبادىء التربوية بين المدرستين ولا ندري هل تم لقاء مباشر بين الشيخين على الرغم من أن أبا مدين قبل أن يستكمل تكوينه الصوفي بالمغرب على يد أبي الحسن بن حرزهم وأبي يعزى كان قد تجول بالأندلس طالباً متعلماً وسالكاً متجرداً. أما أبو عبد الله الغزال فلا تعرف له رحلة إلى أرض العدوة.

ولكن الرجلين كانا يتراسلان ويتبادلان التحايا والإستشارات. وقد كان السفير بينهما مرة أبو محمد عبد الله بن الأستاذ المروزي، الذي ذكر ابن عربي أنه سافر من عند أبي مدين إلى الأندلس وأن أبا مدين أودعه سلامه إلى أبي عبد الغزال[1] وروى عنه كرامة عند وصوله إلى المرية. وذلك أنه «قصد إلى الشيخ أبي عبد الله فوجد أصحابه قعوداً. فقال لهم استأذنوا لي على الشيخ. فقالوا: الشيخ نائم في هذه الساعة. ولم يقبلوا عليه. فعز عليه ما هم فيه من كثافة الحجاب حيث لم يعرفوه. فقال لهم: إن كنت جئت إليه في الله فالله يوقظه الساعة. فإذا الباب قد فتح والشيخ قد خرج يمسح النوم عن عينيه. فقال: أين هذا الذي جاء. فسلم عليه وأكرم نزله»[2].

وقد أفادتنا ملاحظة أبي محمد عبد الله المروزي هذا أن جماعة أبي عبد الله الغزال كانت في عموم سلوكاتها متشددة متصفة بكثير من الجد والإنقباض. وعلى حد تعبير الصوفية أنفسهم كان الغالب عليها «القبض والجلال» وهذا أمر لا يستغرب في جماعة من المريدين تقلوا تكويناً أولاً على يد ابن العريف وورثوا أحواله. فابن العريف على العموم كان منقبضاً حذراً وورعاً كما يظهر ذلك في كتاباته وحكمه.

---

(1) روح القدس 99 .

(2) روح القدس 99 .

كان أصحاب الشيخ أبي عبد الله الغزال مقبوضين. فعندما ودعهم وانصرف قال له أصحاب الشيخ: لو انقبضت يا أبا محمد من هذا البسط الذي أنت فيه. فقال لهم: البسط ما هو فقالوا: رحمة. قال والقبض ما هو؟ قالوا عذاب قال: اللهم لا تنقلني من رحمتك إلى عذابك، فخجلوا وانصرف عنهم[1].

هل من لقاء مع ابن عربي

ولا بد أن أبا عبد الله الغزال كان ينشر أيضاً شيئاً من علوم الشريعة جرياً على سنن شيخه ابن العريف. والغالب أنه كان يقرىء القرآن كما كان يشتغل ابن العريف. ومن الذين ذكر أنهم قرأوا عليه إبراهيم بن محمد البلفيقي. وقد امتد العمر بأبي عبد الله الغزال طويلاً يواصل نشاطه الصوفي في مدرسة المرية واستفاد منه الكثير من الذين كانوا مقتنعين بصواب الإختيار الصوفي. وما أكثرهم في هذه الفترة.

ومع أننا لا نعلم تاريخاً منضبطاً لميلاد ووفاة الغزال فإن مجموع الإشارات توحي بأنه أسن وتقدم به العمر. فابن عربي يصفه «بالشيخ المسن». ووجوده في صحبة ابن العريف على الأقل شاباً يافعاً من أهل العشرين سنة ثم تردد أخباره فيما يحاذي العقد السابع من القرن السادس زمان إنشاء أبي مدين لزاويته تقوي الظن بذلك بالنظر إلى أن ابن العريف توفي سنة 536 .

وقضية لقاء ابن عربي بأبي عبد الله الغزال موضع شك من قبلنا وإن جنح إلى وقوعها بعض الباحثين كما سبقت الإشارة إلى ذلك[2] فابن عربي ينقل أخباره بواسطة أشخاص آخرين منهم مثلاً أبو القاسم البجائي الذي كان يستوطن مراكش. ومنهم أبو محمد عبد الله المروزي السالف الذكر. ومن جهة أخرى نجد ابن عربي يحكى أخباره بصيغة البعد كقوله عن أبي الحسن بن قيطون أنه شد الرحلة إلى المرية إلى شيخ كان بها يقال له أبو عبد الله الغزال[3]. فاستعماله للفعل الناقص «كان» وتنكيره للفظ «شيخ»

---

(1) م، س.

(2) ممن ذهب إلى ذلك أيضاً أثين بلاسيوس في كتابه «ابن عربي» ص 50 ترجمة ع بدوي ط بيروت 1979 معتمداً على إشارة مبهمة في كتاب مواقع النجوم لابن عربي. وفي النسخة التي بين أيدينا منه لا يوجد ما يفيد ذلك قطعاً.

(3) روح القدس 102 .

وبناءه فعل قال إلى المجهول يعطي الانطباع بأنه استمع إلى أخباره من الغير، ويبعد احتمال الإتصال المباشر بينهما. مع أن مؤرخ الصوفية عبد الرؤوف المناوي يصرح بأن أبا عبد الله الغزال شيخ لابن عربي. ويصفه بأنه كان بحراً لا ساحل له «فساحله لا يتوصل إليه. وحبل لواء الولاية معقود عليه وقدره في المعرفة جبل، وصوفي تضرب إليه أكباد الإبل. خبر زهده معروف وسري مجده موصوف[1].

أربعون ألف مريد

وممن صحب أبا عبد الله الغزال وشهر طريقته من بعده بالمرية دائماً الشيخ إبراهيم ابن محمد ابن الحاج البلفيقي الذي سلك على يديه طريق التصوف وأخذ عنه التكوين العلمي والذي تصدر مكانه بعد غيابه. وبواسطته أشعت الطريقة العريفية من جديد في بداية القرن السابع، وقد كان إبراهيم البلفيقي يقول بعد أن صار إماماً في التصوف:

«اجتمع لنا في الله أربعون ألف صاحب» وهذا يدل على سعة الإنتشار الذي حظيت به المدرسة الصوفية «المروية» على عهده.

لقد خفَّت على عهده التحفظات التي كان يستشعرها الجمهور أيام أبي عبد الله الغزال تجاه المريدين بعد أن ساءت السمعة بفعل ما اقترفه أبو القاسم بن قسي فيما سمي بثورة المريدين، إن لم نقل إن المذهب الصوفي كان يلاقي مضايقات ناتجة عنها. إضافة إلى المجابهة المعهودة بين رجال التصوف والفقهاء الذين كانت سطوتهم يحسب لها حساب بالحواضر الكبرى.

وقد ذكر ابن عربي تجربة رجل بقي يتأرجح بين تيار الفقهاء و«الفقراء» حتى انتهى إلى الإنكار على أهل التصوف. فقد كان أبو الحسن بن قيطون مريداً تابعاً لأبي عبد الله الغزال وكان يعلم الصبيان القرآن بقرمونة ورحل إلى المرية وصاحب أبا عبد الله الغزال وانتفع به. وبعد رجوعه إلى قرمونة استمر زماناً يصاحب الفقراء ويقدم لهم الخدمات والضيافات ويتحبب إليهم. وربما كانت هذه الإشارة الوحيدة التي تفيدنا صراحة بوجود جماعات من الصوفية التابعين لأبي عبد الله الغزال خارج المرية وإن كان الإفتراض قائماً

(1) المناوي، طبقات الصوفية، مخطوط القرويين 1686 .

نظرياً على وجودها. فكل المدارس الصوفية الأمهات غالباً ما تنشأ لها فروع في البلاد القريبة وأحياناً البعيدة. ويبقى مع ذلك أن الطريقة العريفية تحجمت على عهد أبي عبد الله الغزال بالمقارنة مع ما كانت عليه أيام ابن العريف.

وعن أبي الحسن بن قيطون يقول ابن عربي: أشهد لقد رأيته وصل إلى إشبيلية فصاحب الفقهاء وجالسهم وقرأ الفقه وأصوله وعلم الكلام وسكن إشبيلية يعلم بها القرآن وجالس الطلبة المكبين على الدنيا، فأداه صحبة أولئك إلى تجهيل الفقراء الصادقين في أحوالهم ونبذهم[1].

وقد استمر عقب أبي عبد الله الغزال بعد انتقاله إلى الدار الآخرة ينظر إليهم بوقار واحترام. وإذا كانت الأستاذية في التربية الصوفية انتقلت من بيتهم إلى بيت بني الحاج البلفيقيين فالهالة التي كانت تحيط بوالدهم، والكرامات التي أوتيها والتي كان الناس يتحدثون بها إضافة إلى انكبابهم على العلوم الشرعية وتقدمهم فيها احتفظ لهم كل ذلك بمكانة لائقة في المجتمع المريي.

ومن أشهر الشخصيات في بيت الغزال حفيده علي بن أحمد بن محمد؛ أبو الحسن الغزال[2] الذي كان يعرف بالمرية «بالحفيد» نسبة إلى جده الشيخ الصوفي أبي عبد الله الغزال. وقد روى عن أعلام القراءة والفقه والحديث الأندلسيين في زمانه وسلك الطريق على يد تلميذ جده ووارث مقامه أبي إسحاق إبراهيم بن الحاج البلفيقي. كما تقلد خطة الخطابة بالمرية واشتغلا بها زماناً طويلاً زهاء الخمسين سنة. وألف في مناقب جده أبي عبد الله الغزال وشيخه ابن العريف.

وقد استمر الشيخ الكبير أبو إسحاق إبراهيم ابن الحاج البلفيقي في نشر الطريقة الصوفية بالمرية بعد وفاة أبي عبد الله الغزال، يتردد بينها وبين «بلفيق» موطن أسلافه وأعاد إلى أهلها كثيراً من الإزدهار الغابر. ووصل إشعاعها من جديد إلى العدوة المغربية عبر المؤلف المغربي الشهير أبي يعقوب يوسف بن يحيى بن الزيات التادلي صاحب كتاب «التشوف إلى رجال التصوف»، فقد أخذ عنه أخبار المدرسة العريفية كما رواها في

(1) روح القدس، 102 .

(2) الذيل والتكملة لابن عبد الملك. س5، 179 وقد توفي سنة 670 وانظر عنه أيضاً صلة الصلة 143 .

التشوف ووصفه بالشيخ الصالح[1] وابن الزيات يمثل بهذا حلقة من حلقات الإتصال الصوفي بين المدرسة الأندلسية والمدرسة المغربية كما سنحاول التعرف عليها.

ثم استدعي إبراهيم البلفيقي من المرية إلى مراكش بعد أن انزعج منه الوالي عليها وكتب في شأنه إلى الخليفة. وجاء إبراهيم البلفيقي إلى مدينة مراكش في ظروف محنة مشابهة لظروف قدوم شيخ شيخه، ابن العريف، عليها. وبها توفي سنة 616 من الهجرة.

(1) التشوف 119، وقد احتار محقق كتاب التشوف ذ. أحمد التوفيق في تعيين أبي إسحاق إبراهيم بن أحمد السلمي، الوارد في التشوف. والتبس عليه اسم أبي عبد الله الغزال بأبي العباس الأندرشي ابن اليتيم. وله العذر في ذلك إذ أخذ ابن اليتيم الأندرشي عن ابن العريف علوم الشريعة وفي ذلك يقول ابن عبد الملك (الذيل والتكملة 1-440) كان له اختصاص مشهور بأبي العباس بن العريف. كما أن هناك اضطراباً واضحاً عند مؤلف التشوف في اسم والد أبي إسحاق السلمي البلفيقي وفي اسم والد أبي عبد الله الغزال، ويغلب على الظن أنه خطأ وقع لنساخ كتاب التشوف، والصحيح أن أبا إسحاق إبراهيم السلمي الذي عنه أخذ ابن الزيات هو إبراهيم البلفيقي شيخ الصوفية المتوفي بمراكش 616 (الإعلام 1-154).

المدرسة المريدية

- تعاطف مع جماعة المرية
- عناية خاصة بكتب الغلاة
- اتحادي يقتبس النور من القدمين
- تمييز الأسماء
- بعث بالنكاح والتناسل
- استخدام الرقم والحرف للكهانة
- ابن قسي والمهدوية
- ثورة المريدين
- تقييم لاحق

المدرسة المريدية

يرجع أصل أبي القاسم أحمد بن الحسين بن قسي إلى حصن مرتلة. ولكنه تنقل بالأندلس والمغرب قبل أن يستقر بغرب الأندلس. قد تحدثت المصادر عن الفترة الثانية من حياة ابن قسي عندما صار زعيماً للطائفة الصوفية المسماة «بالمريدين» وخاض بها غمار أحداث سياسية هامة. ولكن هذه المصادر تبدو شحيحة بالمعلومات المتعلقة ببداية ابن قسي وكيف تصوف، وما هو التكوين الذي تلقاه.

تعاطف مع جماعة المرية

يذهب ابن الخطيب إلى أن أحمد بن قسي كان يشتغل وظيفة إدارية في أيام شبابه ثم نزع عنها وأبدى نفوراً عن المعاملات الإجتماعية. فقد كان «مشرفاً بشلب من عمل إشبيلية إلى أن أظهر (نسكا) وتصدق بجميع ماله. وتطوف على الأندلس»[1]

ولا ندري هل كان لسلف ابن قسي حضور ملحوظ بالأندلس قبل أن يصير لابنهم هذا شأن. وإن كان المقري[2] يشير ضمن الكتب التي استعرضها من تراث الأندلسيين في التاريخ إلى كتاب «أخبار بني قسي والتجيبيين وبني الطويل بالثغر». فهل كان أحمد ابن قسي من هؤلاء. وهل كان يحمل هم إعادة المجد السالف الذي فقدته الأسرة؟ ذلك ما لا نستطيع أن نجزم به لقصور المادة المتوفرة في هذا الموضوع.

إن اسم «قسي» من الأعلام الغريبة في الواقع. ومع ذلك فقد عرفه العرب قديماً وجاء في بعض أنسابهم. ومن ذلك قسي المذكور في سلسلة نسب الحجاج بن يوسف الثقفي. وفي الأندلس أيضاً كانت شعبة من بني قسي ارتبطت فيما يبدو بالسلطة.

وعلى كل حال فإن أحمد بن الحسين بن قسي كان في بداية أمره من أوسط الناس ولم يكن يشذ عنهم في رأي. وعلى حد تعبير صاحب لسان الميزان «كان في بدء أمره على سنن الجمهور»[3] ثم ارتأى ابن قسي أن يسلك طريق المتصوفة. فانقطع عن وظيفته

---

(1) ابن الخطيب، أعمال الأعلام فيمن بويع قبل الإحتلام من ملوك الإسلام 249، ط2 بتحقيق ليفي بروفنصال.

(2) نفح الطيب، 3-173 .

(3) العباس بن إبراهيم، الإعلام 2-58 .

ودخل عالم التجربة الروحية دون قائد فيما يبدو. وقد حدث هذا التحول في شخصيته بناء على اتجاهه نحو التأويل للنصوص وشغفه بتعدي ظواهرها إلى رموزها وأسرارها. وأشهر من كان يضطلع بمهمة التربية بالأندلس في بداية القرن السادس شيخ المرية أبو العباس بن العريف. ولكننا لا ندري هل رحل ابن قسي إليه وأقام عنده فعلاً أم لا؟ بالرغم من أن المراسلات بينهما ثابتة.

ابن قسي هذا لن يكون كغيره من طالبي السلوك في طريق الآخرة فهو أولاً متقدم في السن يبتغي الإقبال على طريق التصوف بعد أن قضى زهرة شبابه في غيرها. وهو أيضاً مثقف يحمل الكثير من العلم. وهو قبل هذا وذاك من الذين خالطوا السلطة وخبروا دواليبها. وعليه: فإن العمل على إزالة كل ما قد تكون أحدثته هذه الحيثيات في شخص ابن قسي لن يكون بالأمر الهين. وهكذا سيتعامل الشيخ ابن العريف مع هذا المتصوف تعاملاً خاصاً. تعاملاً يشبه العلاقة التي تربط الأقران أكثر من العلاقة التي تجمع التلميذ مع الأستاذ. وستكشف الأقدار مستقبلاً أن ابن قسي لم يتحرر تماماً من طموحاته السياسية.

فهل كان غير صادق في توبته وكان سيء الطوية حين لم ينضم تماماً إلى جماعة ابن العريف أو كان يريد فعلاً سلوك طريق التصوف - وهذا هو الأرجح في نظرنا - ولكن داء «حب الرياسة» لم يغادره تماماً؟

مما يفيد أن أحمد بن قسي لم يندرج نهائياً في جماعة المرية أنه بدأ بمكاتبة الشيخ ابن العريف من شلب، فيما يغلب على الظن. فقد جاء في إحدى جوابات ابن العريف إليه، وهي التي حفظت لحسن الحظ ضمن رسائله. جاء فيها قوله: ذكر لي أبو محمد[1] متحمله أكرمه الله أنك تعرفني باسمي فشغلني فراغي عن معناك وأن أتعرف منه كيف وصل مثلي إلى هناك.[2]

وبعد هذا الوقت يحتمل أنه تم لابن قسي الإتصال المباشر بابن العريف وجماعته ولكنه لم يتحول إلى مريد طيع له. وقد استفاد مباشرة أو بالواسطة من ذلك الجو

(1) ابو محمد المواق، وقد كان رسولاً بين ابن العريف وبعض أحبائه.

(2) ابن العريف مفتاح السعادة وتحقيق طريق الإرادة ص 192.

الصوفي العبق الذي كان يشيعه ابن العريف والذي جعل من المرية أهم مركز صوفي في هذه الفترة[1].

والظاهر أن تعاليم هذه المدرسة تغلغلت في كيان ابن قسي. وآتت شجرته أكلها. يتضح ذلك على مستويين مستوى العمل على توسيع طائفة المريدين من ناحية العدد ومستوى ترسيخ اتجاهها العرفاني بما أنتجه من مؤلفات. فإن لم يكن ابن قسي داعية للمدرسة العريفية، فهو مع ذلك قد استأنس بها كثيراً ليقوم بترويج الفكرة الصوفية في غرب الأندلس[2].

عناية خاصة بكتب الغلاة

بعد فترة وجيزة نسبياً يظهر لنا ابن قسي وقد عاد إلى ناحية شلب وابتنى بها رابطة وجمع فيها الجموع من المريدين، وقد كثر أتباعه فعلاً بشكل يلفت الإنتباه. ولقيت الدعوة الصوفية هناك في غرب الأندلس تجاوباً ملحوظاً.

ويبدو أن هذه الجماعة الناشئة لم تكن تستقل تماماً عن شيخ الطريقة الأصيل أبي العباس ابن العريف. فقد بقي هذا يتعهدها بالنصح والإرشاد والتوجيه وبقي ابن قسي «متصوفاً» نشطاً يعمل على نشر الدعوة بما أمكنه.

وقد جاء في رسالة وجهها إليه ابن العريف: «ومن أشد ما يمسني بعد معرفتي بحالك وحال إخوانك لما في رؤية أحوالكم ومعرفتي بها من يقظة قلبي وحياة لبي فاعلمه والسلام عليك وعلى كل واحد ممن تحبه ويحبك مردداً ورحمة الله وبركاته»[3].

كان ابن العريف حريصاً على تلقين مريدي جماعته تقنيات السير الصوفي، وكان أيضاً أحرص على الزج بهم في المباحث العلمية الدينية. وقد أوضح في مراسلاته إلى ابن قسي أنه يسره جداً أن يمزج المريدون بين العلم والعمل وأن لا يقتصروا على الإجتهاد في النوافل والطاعات، وأنه أسعده جداً ما وصله من نتاج علمي أبدعه أفراد الطائفة وعلى رأسهم ابن قسي نفسه.

---

(1) راجع مبحث المدرسة العريفية السابق.

(2) معقل ذلك النشاط في الغرب هو مدينة شلب.

(3) ابن العريف. مفتاح السعادة 190 .

والظاهر أن ابن قسي أبدع كتابات ومقالات في هذه الفترة لم يحفظ التاريخ لنا منها فيما نعلم سوى كتابه «خلع النعلين» الذي سنعود إليه بعد حين.

كتب ابن العريف إلى ابن قسي يقول:

«وقفت من قبل قريبي أحمد سلمه الله عند منصرفه من تلك الجهة على عدة كراريس في فنون من العلم كتب فيها بعض كلامك وأجوبتك فسرني تمام فهمك ونفوذ عزمك وإشرافك من علم الحقيقة. على أنها كتاب متشابه يصدق بعضه البعض. فالحمد لله الذي أبلغني عن أهل وقتي ما كنت أؤمله. وإني منذ ست وعشرين سنة سألت رجلاً من أهل القرآن والحفظ للموطأ والسياحة كيف بأهل الإنقطاع في العلم؟ قال غلب عليهم الإجتهاد والعمل وقلّ عندهم العلم والبحث فقلت واحسرتي. ثم ها أنا يبلغني عن أناس بالمشرق والمغرب في وقتنا من نكت في حقائق العلم ما يسرني»[1].

وإلى هذه الفترة يرجع الوصف الذي أطلقه ابن الخطيب على طائفة المريدين ملاحظاً أنها اهتمت كثيراً بالمؤلفات الصوفية حين يقول: كانت هذه الطائفة قد كثرت يومئذ بغرب الأندلس، لا سيما بمدينة شلب وكثر خوضهم في الكتب التصوفية وموضوعات الغلاة من الباطنية والكلف برسائل إخوان الصفا وأمثال ذلك[2].

وباستثناء هذه التهمة من قبل ابن الخطيب لجماعة المريدين لا يوجد ما يؤكد هذا المنحى الذي بدأت تتخذه الجماعة باشتغالها بتعاليم الباطنية والفلاسفة. والأصح أن ابن العريف إن كانت له وصاية على جماعة شلب هذه لن يقبل بتاتاً اهتمامها بذلك «الفكر المارق» وهو الذي عرف بالزهد والتمسك الأعمى بأوامر الشرع.

وهو الذي يوضح بصراحة في تعاليمه أن من أصعب الآفات على طالبي الآخرة داء الباطنية والفلسفة. فقد كتب يقول: من تأول في شيء من الدين تأويلاً يؤدي إلى العمل بأدون الوجهين فهو الظاهري. ومن تأول في شيء من الدين تأويلاً خارجاً عن حكم ذلك الشيء وحكمته والمعروف والمشهور المنصور من أمره فهو الباطني وكلاهما تألف إلاّ من عصم الله تعالى[3]. وكتب يحذر أن الدين أنكر مذاهب ستة وذمها وهي سموم

---

(1) م، س

(2) ابن الخطيب، أعمال الأعلام 249 .

(3) ابن العريف، مفتاح السعادة 143 .

قاتلة منها: مذهب الفلسفة الذي يشابه مذهب العقلاء وليس به[1].

ولكن أمارات الإنفصال عن الولاء لشيخ المرية كانت واضحة. فابن قسي يبدو فعلاً في النهاية كشيخ من مشايخ الصوفية، مستقل في وجهته وحر في اختياره، حتى إن ابن العريف يستعمل في مخاطبته أسلوب الإحترام مثل: الله ولي أبي القاسم بن قسي وحافظه من المكاره من وليه في الله تعالى أحمد بن محمد... فليس من البعيد أن يكون ابن قسي قد انحرف بجماعة المريدين عن الوجهة الصوفية الصرفة عندما زج بها في دراسة كتب الغلاة كرسائل إخوان الصفا.

اتحادي يقتبس النور من القدمين

كان أهم أثر خلفه لنا أبو القاسم بن قسي هو كتابه «خلع النعلين» وقد تناقلت مختلف المصادر نسبة هذا الكتاب إليه. ومسألة «خلع النعلين» مصطلح قرآني استعمله المتصوفة خاصة. وقد ورد في قوله تعالى مخاطباً موسى عليه السلام ﴿فَلَمَّآ أَتَىٰهَا نُودِيَ يَٰمُوسَىٰٓ ۝١١ إِنِّيٓ أَنَا۠ رَبُّكَ فَٱخۡلَعۡ نَعۡلَيۡكَ إِنَّكَ بِٱلۡوَادِ ٱلۡمُقَدَّسِ طُوٗى﴾ [طه: 11–12].

وإذا كان خلع النعلين بحسب المعتاد أدبا يتحلى به كل من أقدم على مكان طاهر مقدس كالمسجد، أو من مثل بين يدي شخص جليل فإن الصوفية لم يقتصروا في فهمهم للآية على هذا المعنى الظاهري السطحي. ورأوا أن معناه في الآية الكريمة أبلغ وأعمق وتأولوه على أنه رمز يراد به خلع كل ما يحول بين العبد وربه. إذ لا يتم الإتصال والفناء إلا إذا انمحت كل العوائق.

والعوائق قد تكون تعلقات دنيوية وقد تكون تعلقات أخروية. ومن ثم فهموا المراد من النعلين أنه نعل الدنيا ونعل الآخرة. فلا ينبغي تمشياً مع هذا التأويل أن يُحجَب المرء عن طلب وجه مولاه لا بحجابات الحس مما تزخر به الحياة الدنيا ولا بالحظوظ والوعود المخبر عنها والتي تكون يوم القيامة.

وهكذا تردد في المصطلح الصوفي «خلع النعال» ويقصد منه ما أسلفنا. ويكاد يكون مفهوماً مجمعاً عليه بين كل الطوائف الصوفية عبر العصور.

(1) م، س، 28 .

ويبدو أن أبا القاسم بن قسي قد جعل هذه الفكرة محور كتابه وأسماه باسمها وإن كان كتابه كتاب تصوف عام تتوارد فيه مجموعة آراء تتجه اتجاهاً عرفانياً بحسب الشذرات التي سنقف عليها من بعد.

وقد كان العنوان التام لهذا التأليف الذي لم يظهر للقراء بتمامه إلى الآن، حسبما ساق ابن تيمية[1] هو: «خلع النعلين واقتباس النور من القدمين». وقد كان هذا الكتاب موضوعاً للدراسة والشرح في الغابر تصدى لشرحه بالخصوص صوفي آخر هو ابن أبي واطيل[2] تلميذ عبد الحق ابن سبعين. كما اعتنى بشرح أفكاره ابن عربي في ثنايا تآليفه. وقد كان لابن عربي شرح مستقل لكتاب خلع النعلين اطلع عليه عبد الرؤوف المناوي الذي يقول: شرحه ابن عربي فأتى بالعجائب وبين من أسرار الكتاب ما لم يكن للناظرين في حساب[3].

وهذا وإن أبا القاسم بن قسي يعتبر بناء على تقسيم الصوفية إلى فئتين: أهل اتحاد وأهل إشراق، يعتبر من أهل الإتحاد القائلين بالوحدة المطلقة. وهو فكر إن لم يكن باطلاً تماماً فهو دقيق جداً إلى الحد الذي يمكن بسهولة أن يتلبس به أهل الإلحاد أو أهل الحلول الذي يجعلون وجود المخلوقات عين وجود الخالق.

وكان الباحث المجد في علوم التصوف لويس ماسينون[4] يذهب إلى تقسيم الصوفية إلى ثلاث مشارب: الإتحادية الذي يقولون إن الإتحاد هو تأثير الفيض الإلٰهي على النفس المنفعلة، والإشراقية الذين يقولون بتجوهر النفس وتألق النور الإلٰهي في إشراقات العقل الفعال. والوصولية الذين يقولون بأن النفس تستمر في موافقة الحق حتى تشعر بوجود جامع لا تكثر فيه ولا تعدد. ويجعل ماسينون أيضاً ابن قسي من ضمن الصوفية الإتحادية.

ولعل هذا التقسيم اعتباري غير حقيقي يسارع إليه من يقول بتشريح مناهج التصوف من خارج. أما من أمعن النظر في أذواق هؤلاء القوم أو من خبر بعضها عن طريق

(1) موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول 1–238 ط 1 لبنان 1985.

(2) بروكلمان 103a-II.

(3) المناوي، طبقات الصوفية، مخطوط القرويين 1686.

(4) مار، مادة تصوف، دائرة المعارف الإسلامية.

التجربة الحية فإنه يرجح أن عباراتهم وإن تعددت فهي ترمي إلى وصف حقيقة واحدة على حد قول أحدهم:

عباراتُنا شتّى وحسنك واحد ... وكل إلى ذاك الجمال يشير

هذا من ناحية تقييم أبي القاسم بن قسي على الإجمال. أما من ناحية تفاصيل الأفكار التي كانت تشغله فإن بعضها قد وصل إلينا عن طريق النقول عنه.

وسنقف عند فكرتين من أفكاره التي هام بها: أولاهما: مسألة الأسماء الإلْهية، والثانية: مسألة البعث والمعاد.

وليس لنا بد - بعد أن أبطأ علينا صدور كتابه خلع النعلين محققاً[1] إلا أن نتتبع الإشارات الواردة عنه والنقول المأخوذة عنه نستشف منها فلسفته.

تمييز الأسماء

يبدو أن ابن قسي استحوذت عليه قضية معرفة الأسماء الإلْهية. فهام في شرحها وخاض في تأويلاتها. وقد نقل عنه ابن عربي نظريته في أن الأسماء الإلْهية تربطها فيما بينها علاقة الجمع بحيث أن الاسم إذا أخذ علماً على الذات صارت جميع الأسماء الأخرى مرادفة له مجتمعه معه لأنها كلها تتوارد على نفس الذات. أما إذا أخذ باعتبار المعنى الخاص الذي وضع له «كالرزق في الرزاق» و«اللطف في اللطيف» كان متميزاً عن باقي الأسماء.

فعن أبي القاسم بن قسي: إن كل اسم إلْهي يتسمى بجميع الأسماء الإلْهية وينعت بها. وذلك أن كل اسم يدل على الذات وعلى المعنى الذي سيق له ويطلبه. فمن حيث دلالته على الذات له جميع الأسماء. ومن حيث دلالته على المعنى الذي ينفرد به يتميز عن غيره كالرب والخالق والمصور إلى غير ذلك.

---

(1) كان الأستاذ الباحث عبد اللطيف السعداني مشتغلاً بتحقيق الكتاب ثم أعجلته المنية رحمه الله. ومن قبله كان الأستاذ أبو العلاء عفيفي قد وقف على مخطوط منه بالمكتبة الملكية المصرية. وعلى مخطوط ثان بمكتبة القسطنطينية ووعد بأنه سيجدّ في دراستهما، ومنذ سنين عديدة والمستشرق «دو مينغويش» البرتغالي مشتغل في تحقيقه. وللراهب PERES المقيم بالرباط اهتمام به أيضاً. وفي الجامعة المغربية باحثون آخرون لهم نفس الاهتمام.

فالاسم المسمى من حيث الذات. والاسم غير المسمى من حيث ما يختص به من المعنى الذي سيق له[1].

ويزيد ابن قسي هذا المعنى توضيحاً فيما ينقله عنه ابن عربي في موضع آخر ويقول: إن كل اسم إلٰهي على انفراده مسمى بجميع الأسماء الإلٰهية كلها. إذا قدمته في الذكر نعته بجميع الأسماء. وذلك لدلالتها على عين واحدة، وإن تكثرت الأسماء عليها واختلفت حقائقها، أي حقائق تلك الأسماء[2]

وقد كانت مسألة تمييز الأسماء بعضها، ومسألة تمييزها عن الذات، ومسألة تفسير علاقتها بالحوادث من المسائل الشائكة العويصة التي سالت فيها الأقلام وزلت بسببها الأقدام. وهي من المسائل الكبرى التي افترقت بشأنها الفرق الإسلامية. ويقرب من أن تكون بحثاً كلامياً أكثر منها ذوقاً صوفياً.

وهي بعد أن تنزل إلى الصياغة اللغوية بقصورها واشتراك ألفاظها مجال تكثر حوله الظنون. ومن ثم رمي بعض من خاض فيها بالوحدة والحلول والإتحاد. مع أن الصوفية متنبهون إلى أنه لا يحل عقلاً ولا شرعاً أن يوصف الله بالحلول والإتحاد. وهم لا يفتئون يبرؤون أنفسهم من أن يقولوا ذلك. ولكن العبارات الموهمة المحتملة تجر عليهم كثيراً من الطعون. ولا يبعد أن يكون ابن قسي قد رمي بالإتحاد انطلاقاً من هذا الموضوع وأمثاله. يقول محمد بهاء الدين البيطار، أحد الصوفية المتأخرين:

أسماء الله على الحقيقة أعيان العالم وحقائقه ومظاهر الأسماء هي صور العالم. فلكل اسم إلٰهي من الصور ما لا يتناهى. فكل ما أمات مثلاً من ثعبان أو سيف أو رصاص أو حجر أو عصا فهو صورة من صور الاسم المميت، ومعنى المميت شأن من شؤون الذات الإلٰهية وهو عين الذات. ومن هنا يفهم قوله تعالى ﴿فَلَمْ تَقْتُلُوهُمْ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ قَتَلَهُمْ﴾ [الأنفال:17]. فتارة ينسب الله تعالى الإماته إلى عزرائيل فيقول: ﴿قُلْ يَتَوَفَّىٰكُم مَّلَكُ ٱلْمَوْتِ﴾ [السجدة:11]. وتارة إلى الملائكة مطلقاً فيقول ﴿ٱلَّذِينَ تَتَوَفَّىٰهُمُ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ﴾ [النحل:28] وتارة إلى البشر فيقول: ﴿فَٱقْتُلُوا۟ ٱلْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدتُّمُوهُمْ﴾ [التوبة:5]. وتارة

---

(1) فصوص الحكم 1-79 ط2 بتحقيق عفيفي.

(2) م، س 1-180 .

يقول: ﴿ٱللَّهُ يَتَوَفَّى ٱلْأَنفُسَ﴾ [الزمر:42]. فإذا فهمت ذلك وعلمت أن المظاهر صور الظاهر. والظاهر حقيقة واحدة وهو وجود مطلق أحدي العين تجلى في صور مختلفة فأنت بالخيار، فإن شئت فانسب إلى الصورة الظاهرة مراعاة للأسباب، وإن شئت فانسب لحقيقة الصور كلها التي هي وجود الله تعالى، إذ الصور كلها مندرجة في وجود الله اندراج أمواج البحر في البحر. فليس إلا الله بلا مزج ولا حلول ولا اتحاد بل القوم بريئون من جميع ذلك[1].

بعث بالنكاح والتناسل

أما الرأي الثاني لابن قسي الذي نقل إلينا والذي يبدو في الحقيقة غريباً هو رأيه في بعث الأجساد يوم القيامة. ولا خلاف بين أهل ملة الإسلام أن الله يحيى الأموات ويبعثها ليوم الحساب. ولكن الخلاف انصب على كيفية هذا الإحياء. وقد بحثه نظار المسلمين ومتكلموهم. وذهب جمهورهم إلى أن ذلك البعث سيكون دفعة واحدة لكل الأجساد بإعادة الأرواح إليها مرة أخرى لتُدَبِّرَها. وينشأ ذلك أولاً من «عجب الذنَب» الباقي من تلك الأجساد.

إلا أن ابن قسي كان يرى رأياً آخر في الموضوع. فقد ذهب إلى أن ذلك البعث سيكون بإعادة عملية الحياة كلها كما وقعت أولاً بالنكاح والتناسل والإجتماع ويكون ذلك في زمن قصير. إذ لا يعجز الله شيء. فهو قادر على أن يعيد في لحظات ما تطور شيئاً فشيئاً عبر أزمان وأحقاب. وقد ذهب أبو القاسم بن قسي إلى هذا الرأي تأويلاً لقوله تعالى في القرآن الكريم: ﴿كَمَا بَدَأَكُمْ تَعُودُونَ﴾ [الأعراف:29] وقد فهمها بشكل ظاهري شيئاً ما. أي أن الله صرح بأن العمليتين متماثلتين: عملية الخلق في الدنيا وعملية البعث في الآخرة. وقد فهم الجمهور المثلية المذكورة في الآية على أن المقصود منها المثلية في القدرة. فكما قدر الله على أن يخلق الإنسان من عدم فهو قادر على أن يعيده من العدم ثانية.

وقد ناقش ابن عربي ابن قسي في هذا الرأي ولم يوافقه عليه. ولمح إلى أنه قد لا يكون رأياً أصيلاً لابن قسي فلعله نقله عن رجل من العوام المجاذيب المبهمين ممن كان يقول ذلك.

---

(1) محمد بهاء الدين البيطار، النفحات الأقدسية في شرح الصلوات الأحمدية الإدريسية، ص 5 ط. دار الجيل بيروت.

يقول ابن عربي: من المؤمنين من ذهب إلى أن الإعادة تكون في الناس مثل ما بدأهم: بنكاح وتناسل وابتداء خلق من طين ونفخ كما جرى من خلق آدم وحواء وسائر البنين من نكاح واجتماع إلى آخر مولود في العالم البشري الإنساني. وكل ذلك في زمان قصير ومدة قصيرة على حسب ما يقدره الله تعالى. هكذا زعم الشيخ أبو القاسم بن قسي في خلع النعلين له. في قوله تعالى: ﴿كَمَا بَدَأَكُمْ تَعُودُونَ﴾ فلا أدري هل هو مذهبه أو هل قصد شرح المتكلِّم به وهو «خلف الله» الذي جاء بذلك الكلام. وكان من الأميين[1].

وفي موطن آخر يبدي ابن عربي معارضته لهذا الرأي ويقول: لو كانت الإعادة مثل البدأة لكانت الإعادة في حق آدم تخميراً كما علمتم أن الله استوى، وإعادة حواء كذلك وإعادة عيسى كذلك وإعادة بني آدم كذلك بنكاح وتناسل وتوالد نطفة وعلقة ومضغة وتربية. وقد ذهب إلى هذا القول ابن قسي صاحب «الخلع» وحمله على تحقيق المثلية. نعم الأمر جائز ولكن ما يقع الأمر على هذا[2].

استخدام الرقم والحرف للكهانة

وقد كان ابن قسي من المتصوفة الذين يميلون إلى مزج التصوف بالأرقام والجداول ومحاولة التنبؤ ببعض أمور المستقبل، وقد اتضح هذا من خلال الشرح الذي وضعه ابن أبي واطيل على كتاب خلع النعلين والذي سار فيه على مبدأ حساب الحروف كما تدل عليه النقول التي أتى بها منه ابن خلدون. ومن هذا الباب بعض أشعار ابن قسي التي لا تخلو من تكلف كقوله:

إذا صفر الأصفار جافى فإنما ... يجيء بهول ما يمر وما يحلي

وشهرا ربيع فيهما كل آية ... وعند جمادى ينقضي أمد الخيل[3]

ومن هذا القليل أيضاً تنبؤه بظهور النصارى على البلاد. ولعل هذا من العوامل التي جعلته يعقد مع نصارى البرتغال معاهدة الصداقة في وقت ضعف المسلمين. والأغرب من ذلك كله أن ينسب ذلك إلى الله الذي أنشده في المنام!.

(1) الفتوحات س4 ص 453 بتحقيق عثمان يحيى. ولم نقف لخلف الله هنا على أي تعريف في المظان.

(2) العبادلة ص 96 ط 1 بتحقيق عبد القادر أحمد عطا. القاهرة 1967 .

(3) ابن الخطيب. أعمال الأعلام 252 .

أردد علـى قـوس الـعـلـى أو تـاره | وارم الـعـدا بـسـهـامـهـا الـعـقـاره
وانـفـض يـديـك بـشـلـب مفتاح البلا | د الـمـنـجـبـات وأمـهـا الـمـخـتـارة
ويـكـون ذاك إذا تـكـاثـرت الـعـدا | وتـمـلأت قـنـن الـجـبـال نـصـاره[1]

وعندما سئل عن قوله نصاره وأنكر عليه ذلك معنى ومبنى قال: كذا قال لي: قل نصاره.

ويبقى أن ما يميز أيضاً فكر ابن قسي هو تبنيه لمذهب الإمام أبي حامد الغزالي[2] فقد كان ابن قسي فيما ذكر مهتماً بكتاب الإحياء وبشرحه في مجالسه وبالتعقيب عليه والدفاع عنه أمام الخصوم. وإذا كانت هذه سمة مميزة لكل صوفية المغرب والأندلس على السواء فإن ابن قسي بدا رأس الحربة في هذا الدفاع لوجوده بغرب الأندلس في صقع قل فيه من يقوم بعملية المناصرة تلك وبعد أن غربت شمس الجماعة المتعددة التي كانت تقوم بالمهمة بشرق الأندلس في المرية.

ابن قسي والمهدوية

ومن المواضيع التي خاض فيها ابن قسي وأثبت رأيه فيها في كتاب خلع النعلين موضوع ظهور المهدي المنتظر. وهو موضوع تضطرب بشأنه الآراء كما هو معلوم. ولأهل الحديث فيه نصوص من السنة أكثرها يوصف بأنه سقيم. إلا أن الشيعة يجعلون أمر المهدي في صلب معتقداتهم. وقد تأول بعض الصوفية أخبار المهدي بما ينسجم مع طريقتهم في التدين والحياة! ومنهم من كان لا يعتقدها ويسخر منها كابن العريف. وكان لابن قسي موقف علمي من هذا البحث انساق معه إلى أن يتبنى موقفاً سياسياً. فقد آمن بفكرة «المهدي» ولكنه ادعاها لنفسه إن صحت التهمة الموجهة إليه بادعاء المهدوية. وقد زاد ابن أبي واطيل في شرحه لكتاب خلع النعلين بسطا لآراء ابن قسي. وطعمها بمثيلاتها من فكر ابن عربي الحاتمي.

ينقل ابن خلدون عن ابن أبي واطيل في شرح كتاب خلع النعلين: الولي المنتظر القائم بأمر الله المشار إليه بمحمد المهدي وخاتم الأولياء وليس هو بنبي وإنما هو ولي

(1) ابن الخطيب. أعمال الأعلام 252 .

(2) انظر مبحث دور الغزالي في تصوف أهل الأندلس، من هذه الدراسة.

ابتعثه روحه وحبيبه. قال ﷺ: **«العالم في قومه كالنبي في أمته»**، وقال: **«علماء أمتي كأنبياء بني إسرائيل»**. ولم تزل البشرى تتابع به من أول اليوم المحمدي إلى قبيل الخمسمائة نصف اليوم وتأكدت وتضاعفت بتباشير المشايخ بتقريب وقته وازدلاف زمانه منذ انقضت إلى هلم جرا[1].

كان التطلع إلى أن يكون المرء هو المهدي الفاطمي المنتظر خبلاً عقلياً قد أصاب أفراداً معدودين في تلك الأزمان. وكان قد تسرب هذا الوهم إلى الكثيرين ممن أثاروا نار الفتن واندرجوا في سلك الثوار على السلطة.

ويبدو أن أبا القاسم بن قسي قد أصيب بهذا الداء عن حسن نية أو عن قصد سياسي مبيت. ولم يكن هو الوحيد في ذلك. فقد ادعى المهدوية محمد بن تومرت، مهدي الموحدين، ونجح إلى حد ما في الإقناع بذلك حتى أقام دولة. وادعى المهدوية رجل مبهم «بماسة» في جنوب المغرب وحاربه الموحدون وأفشلوا حركته. وادعى ذلك غيره.

وقد ادعى ابن قسي المهدوية بغرب الأندلس بعيد انتصار دعوة المهدي محمد بن تومرت أو في وقت متزامن معها. يذهب ابن الخطيب إلى أن ابن قسي بعد أن احتل قصبة مرتلة في غرة ربيع الأول عام 539 بت للحين عقيدته وتسمى إماماً وكتب إلى البلاد يندب الناس إلى الثورة على المرابطين[2].

وقد وجد ابن قسي استجابة صعاليك الأندلس واشرارهم. وكون عصبة تمتزج فيها مواصفات الجنود والمريدين. ولكن الموحدين الذين كانوا بدأوا يحققون الإنتصارات على المرابطين قبلوا منه أن يزيد من مشاكل أعدائهم المرابطين ولم يقبلوا بتاتاً أن يسرق منهم عقيدتهم في «مهدوية محمد بن تومرت» التي تشكل العمود الفقري في دعوتهم. وقد احتالوا عليه حتى قبضوا عليه باليد. ويحدثنا المراكشي في المعجب «أنهم عبروا به إلى العدوة فأتوا به عبد المؤمن فقال له: بلغني أنك ادعيت الهداية! فكان جوابه أن قال: أليس الفجر فجرين: كاذب وصادق؟ فأنا كنت الفجر الكاذب! فضحك عبد

(1) عبد الرحمن بن خلدون، المقدمة، ص 257 بدون تاريخ.

(2) أعمال الأعلام، 250 .

المؤمن وعفا عنه»[1].

ويدل هذا الجواب على أن أبا القاسم بن قسي كان من الدهاة المحتالين، فقد استطاع بلباقة أن يفرغ التهمة الكبيرة الموجهة إليه من مدلولها الديني والسياسي لتصبح عبارة عن أضحوكة يتفكه بها في محضر الخليفة.

حركة ذات مالية وافرة

وتتأكد هذه المقدرة على الحيلة لدى ابن قسي من خلال أخبار الكرامات التي كان يشيعها قصداً فيما يبدو بين من يدور حوله. وقد تناقلت المصادر مجموعة من الكرامات عنه بتحفظ كبير وشك قوي في مصداقيتها كحديث الأعنز التي وجد طعم العسل في لبنها والأشجار التي يوجد في ثمارها دنانير[2].

يقول المراكشي في المعجب مشككاً في دعوة ابن قسي: كان في أول أمره يدعي الولاية وكان صاحب حيل ورب شعبذة. وكان مع هذا يتعاطى صنعة البيان وينتحل طريق البلاغة[3].

وقد تسرب الريب إلى بعض مشايعيه في إبان دعوته. واستكثروا تلك العطيات السخية التي كان يبثها في أتباعه وما يصاحبها من ادعاء للكرامات. فهل كانت دعوته حركة سياسية ممولة من قبل جهات خفية؟

يحدثنا ابن الخطيب أنه أجرى العطاء من غير عمل ولا خراج، وأنه كان إذا أعطى يحثو بيده من غير عدد. وكان أصحابه يقولون للناس: إن المال «يتكون عنده إذا فرغ» يعني أنه يرزق بدون تسبب «كأن المال ينزل عليه من السماء» يقول ابن الخطيب: ومن النوادر في ذلك أن رجلاً من البادية قال لبعض أصحابه وقد أعطاه: عجباً لهذا المال الذي يصل الإمام من السماء كيف عليه طابع المرابطين؟ ولم يكن عليه طابع غير ذلك. ونقل له هذا الحديث فكان آخر العهد بذلك الرجل[4].

---

(1) المراكشي، المعجب في أخبار المغرب ص 309 ط 7 سنة 1978 .

(2) يوسف النبهاني. جامع كرامات الأولياء ص 293 وانظر أيضاً ابن حجر. لسان الميزان 1-247 .

(3) المعجب، ص 309 .

(4) أعمال الأعلام 251 .

كيف إذن تمت تصفية رجل أعرب عما يختلج في ضميره من تردد حول هذه التصرفات؟ إنها إذن عملية منظمة لملاحقة وإبادة من يفسد على ابن قسي مخططه الذي كان يرمي إلى تحقيقه.

ثورة المريدين

والواقع أن التقلبات التي عرفتها دعوة ابن قسي حتى أخذ أفرادها السلاح وشقوا عصا الطاعة وأضرموا الثورة التي أصبحت تنعت «بثورة المريدين» سابقة فريدة من نوعها في تاريخ صوفية الأندلس. فلأول مرة بهذا البلد يتحول أفراد طائفة صوفية إلى مناضلين متكتلين يشقون عصا الطاعة على أولي الأمر، وينتقلون من الوعظ والتذكير والتربية إلى القتل والسفك والتآمر.

لقد أسهب المؤرخون في عرض حلقات هذه الثورة وكذا التنقلات التي قام بها ابن قسي وكبار معاونيه كمحمد بن المنذر وابن القابلة وما صاحبها من نجاح ظرفي أو إخفاق. ويبقى أن يتساءل الباحث عن سبب هذا التحول الخطير في طبيعة جماعة تنتسب إلى التصوف، ذلك المنهج الذي بني في أساسه على السلم والإسلام والإستسلام والمسالمة.

وفي نظرنا أن هذا التحول طرأ على هؤلاء الذي يسمون «بالمريدين» لسببين: لأنهم أولاً لم يكونوا صوفية تماماً، فقد كان ابن قسي منذ بداية سلوكه مريداً ذا طابع خاص حمل معه قناعات سابقة لم يتزحزح عنها. ولعله كان يستشرف إلى مجد تالد، ولأنهم ثانياً وجدوا في فترة اضطراب وفراغ سياسي ملحوظ.

إن ابن قسي لم يكن الثائر الوحيد الذي خرج على الحكم المرابطي بل وجد وسط مجموعة من الثوار أقلقت أمراء المرابطين ولم تستسلم للموحدين إلا بعد جهد جهيد ومناورات متعددة. يحدثنا ابن الخطيب عن مكامن الضعف في هذه الحقبة الإنتقالية بين الدولة المرابطية والدولة الموحدية ويقول: تعدد الثوار والمنتزون في أعقاب هذه الدولة، مثل ابن وزير شيخ غرب الأندلس، وأبي محمد سداري، ويوسف البطروجي الثائر بلبلة.

ولبيد بن عبد الله صاحب شنترين. وأبي القمر بن عزوز صاحب شريش، وابن عياض الأمير بشرقي الأندلس، وعلي بن عيسى بن ميمون صاحب قادس، والوهبي الثائر بلبلة، ومحمد بن علي بن الحجام صاحب بطليون وأحمد بن حجر، والشكياني،

ومرين الدابر، ومحمد بن المنذر[1].

ولكن أكبر هؤلاء الثوار كان أحمد بن قسي. فثورته أثارت الانتباه وشدت إليها الأنظار لأنها اكتسبت بعض النجاح. وقد استمرت من شوال عام 538، ستتان فقط بعد وفاة صديقه ابن العريف وابن برجان غريبين بمراكش. وامتدت إلى جمادى الأولى من سنة 546 تاريخ مقتل ابن قسي.

إن مقامنا هذا لا يتأتى فيه استعراض كل مراحل ثورة المريدين السياسية. فتلك قضية حققها الباحثون المؤرخون ولا زالوا[2]. ولكننا نقف عند بعض الأخطاء التي تشيع بين البعض منهم كالأدعاء الذي مفاده أن التصوف صار في هذه الحقبة تياراً سياسياً يستقطب سكان الأرباض والأحياء الهامشية في الحواضر الأندلسية الكبرى قرطبة وإشبيلية بالخصوص.

إن ما ينبغي أن يؤكد عليه أن حركة ابن قسي لم تكن تجمع كل متصوفة الأندلس ليحق لنا أن نطرح الأمر بهذا الشكل، نعم لقد شاركت فيها أو تعاطفت معها فئات المريدين بغرب الأندلس. ولكن مركز الثقل في النشاط الصوفي، المرية وإشبيلية، وحتى مراكش وأغمات. لا يذكر لأهلها ضلع في هذه الثورة.

يضاف إلى هذا أن أهل الامتياز وأصحاب المناصب في المدن الأندلسية قاموا هم أيضاً بالثورة على المرابطين ونصبوا الفقهاء والقضاء كزعماء بحركاتهم وأهم من يذكر في هذا السياق القاضي ابن حمدين، الثائر بقرطبة، وهناك غيره.

نعم قد نقرب من الحقيقة إذا فهمنا هذه الثورة والثورة المضادة لها كمسرح تجلت عليه مظاهر العداء والمنافسة بين المنتمين للتصوف والمنتمين للفقه والعلوم الظاهرية كما كان الحال دائماً. فعندما تضعضعت سطوة المرابطين وانحلت قواتهم ودب الوهن في صفوفهم ترامى على السلطة من كان يجد في نفسه شيئاً من الاستعداد. وقد كان ابن قسي من هؤلاء. وكان أكثرهم من القضاة الفقهاء. ولنا في التعبير الذي استعمله ابن

---

(1) أعمال الأعلام، 248 .

(2) انظر مثلاً: مصطفى بن سباع، فترة الإنتقال من المرابطين إلى الموحدين. رسالة دبلوم في التاريخ مرقونة بكلية الآداب بالرباط.

الزبير بعض الدلالة. فهو من المؤرخين القلائل الذي أطلقوا على تلك الثورة «فتنة المريدين والفقهاء[1] بالرغم من أنها اشتهرت أكثر بثورة المريدين.

يذهب بعض الباحثين[2] إلى أن الفقهاء والقضاة ضحوا بسلطة المرابطين حين شعروا أن التيار العام لأهل الأندلس يميل إلى تأييد المريدين فحاولوا أن يسحبوا البساط من تحت أقدام المتصوفة، ويمنعوهم من الإلتحام ببقية المتذمرين من الأعباء التي فرضتها الدولة المرابطية: مضحين بالمرابطين كسلطة تنفيذية من أجل استمرار نفس الخط الأيديولوجي للمذهب المالكي ضداً على التصوف الباطني.

قد يكون هذا الطرح وجيهاً لولا أن النهاية تكذبه. فقد فسدت العلاقة بين ابن قسي وثلة من أصحابه المريدين فانضموا إلى ابن حمدين القاضي، ثم أن ابن قسي مثله مثل القضاة الثوار بادروا إلى خطبة ود الدولة الفتية الصاعدة، دولة الموحدين. فقد استنجد ابن قسي لدى الخليفة عبد المؤمن بعد تردد أول سببه فيما يظهر: أن ابن قسي كان يتطلع هو أيضاً إلى أن يكون «مهدي الأمة» وذلك ما يعبر عنه ابن خلدون بقوله: بعث أحمد بن قسي صاحب مرتلة ومقيم الدعوة بالأندلس أبا بكر بن حبيش رسولاً إلى عبد المؤمن بن علي فلقيه علي تلمسان، وأدى كتاب صاحبه، فأنكر ما تضمنه من النعت بالمهدي ولم يجاوب[3].

وكان أن قلده عبد المؤمن في النهاية زعامة العسكر الأول الذي أرسله الموحدون لتهدين الأندلس. يذكر ابن الخطيب هذه الأحداث ويقول: خاطب ابن قسي الأمير عبد المؤمن بن علي، فلم يجد عنده قبولاً لتعاليه في الخطاب عليه. وجعل الحظ لنفسه بوصف الهداية بضاعة القوم. فأعاد واعتذر، وتحرك في عقبها. فكان لقاؤه إياه في ربيع الآخر من عام 540 وتحفى عبد المؤمن به وأكرم وفادته. ثم انصرف إلى الأندلس بعسكر الموحدين. وهو أول عساكرهم وباكورة تغلبهم حسبما يأتي ذكره[4].

لقد استقام الأمر شيئاً ما لابن قسي كعامل للموحدين على شلب. وقد قصده

---

(1) صلة الصلة لابن الزبير ص 38 ط الرباط.

(2) مصطفى بن سباع، فترة الإنتقال من المرابطين إلى الموحدين 144 .

(3) تاريخ ابن خلدون جـ 6 ص 312 ط دار الفكر 1981 بتحقيق خليل شحادة ومراجعة سهيل زكار.

(4) ابن الخطيب. أعمال 251 .

الأعيان وأقبل عليه بعض أهل الأدب واتخذ كتاباً وحجاباً. فهذا الأديب وليد بن إسماعيل بن صبرة[1] يقصد أبا القاسم بن قسي ويمر في طريقه بقوم أنكره بعضهم يقول من هذا فيجاويه بداهة:

إني امرؤ غافقي ليس لي حسب ... إلا الأقب وعسّال ونصّالُ

من آل صبرة قدما قد سمعت بهم ... سحبٌ إذا سئلوا أُسْدٌ إذا صالوا

ومن جملة كتاب ابن قسي هناك أيضاً أبو عمر بن عبد الله بن حربون الذي تحول بعد وصار كاتباً للسيد أبي حفص الموحدي وذا مهمة في نظام طلبة الحضر الذي أنشأه الموحدون[2].

ولكن ابن قسي تنكر لسيده عبد المؤمن بن علي وظهر ذلك بالخصوص عندما عقد عبد المؤمن تجمعاً لولاته بالأندلس في مدينة سلا فتغيب ابن قسي عن الإجتماع، واعتبر عبد المؤمن ذلك خروجاً عن الطاعة فدبر له مكيدة إطاحته وقتله. جاء في تاريخ ابن خلدون: نهض عبد المؤمن إلى مدينة سلا سنة 545 واستدعى منها أهل الأندلس فوفدوا عليه وبايعوه جميعاً وبايعه الرؤساء من الثوار... وتخلف ابن قسي وأهل شلب عن هذا الجمع. فكان سبباً لقتله من بعد[3]. اغتر ابن قسي بمشاكل الموحدين في عدوة المغرب ونزع بيعتهم، بل أصبح يميل إلى معاهدة النصارى ومهاداتهم. فحسب له الأهالي هذه الغلطات، وتوقعوا شراً من الموحدين أو نفذوا ما أوعز لهم هؤلاء به فبادروا إلى التآمر عليه وقتله في جمادى الأولى من سنة 546. ويرى العلامة ابن خلدون أن سبب فشل ابن قسي افتقار دعوته إلى عصبية قبلية وذلك تطبيقاً لنظريته في تحليل التجمعات والدول من أن الدعوة الدينية من غير عصبية لا تتم[4].

وهكذا رجع ابن قسي إلى حيث أتى. كان قد أتى طريق التصوف كرجل سلطة يضمر في نفسه أشياء فحاول أن يستغلّ الجموع الصوفية لأغراضه ويوجهها الوجهة السياسية التي كانت تخامره، ففشلت محاولته وظهر على حقيقته كطالب منصب وإمارة.

---

(1) ابن الأبار، تحفة القادم، 50 ط 1 بيروت 1986 بتحقيق إحسان عباس.

(2) د. التازي في تحقيق كتاب المن بالإمامة ص 245 .

(3) تاريخ ابن خلدون 6-315 .

(4) ابن خلدون، المقدمة 1-199 .

واستمر أهل التصوف كما كانوا وأكثر. وستشهد الحقبة الموالية تحت ظلال الموحدين ازدهاراً لا مثيل له للأنشطة الصوفية بالغرب الإسلامي.

تقييم لاحق

مع كل هذه الملابسات. وبالنظر إلى أن ابن قسي كان جريئاً يعلن انتماءه لتيار التصوف ويعمل على نشر كتبه وخاصة إحياء علوم الدين للغزالي، ويتحدى بذلك عرف أهل البد الذي كان يقضي بأن تتناول هذه القضايا دون كثرة ضجيج خصوصاً بعد قضية حرق كتاب الإحياء. بالنظر إلى كل ذلك يتبنى المتصوفة اللاحقون ابن قسي ويجعلونه من أئمتهم. فهذا الشيخ أبو الحسن السقاء يقول: كان في قلبي على الشيخ أحمد بن قسي إنكار. فبت ليلة من الليالي فرأيته في المنام وأنا أرفع يدي عليه لأضربه فقال لي دعني فقد غفر لي بثلاث فقلت ما هي؟ قال: قمت لله، وقتلت ظلماً، وصنفت كتاب خلع النعلين[1].

وابن عربي الحاتمي يعتني بمقولات ابن قسي ويناقشها في تآليفه، ويجعل ابن قسي من «فتيان الصدق والعمل» فقد جاء في الفتوحات[2] في باب معرفة الفتوة والفتيان نظم لابن عربي يقول فيه:

وفتيان صدق لا ملالة عندهم ... لهم قدم في كل فضل ومكرمة

مقسمة أحوالهم في جليسهم ... فهم بين توقير لقوم ومرحمة

إلى أن يقول:

كنجل قسي والذي كان قبله ... ومن كان منهم ممن الله أعلمه.

وبعد ابن عربي يأتي أبو الحسن الششتري، ويعد ابن قسي ضمن أقطاب التصوف في قصيدته النونية الشهرية[3] حيث يقول:

وأصبح فيه السهروردي حائراً ... يصيح فما يلقي الوجود له أذنا

---

(1) العباس بن إبراهيم، الأعلام، 2-59 .

(2) الفتوحات، س 4-ص 52 بتحقيق غ. ي القاهرة 1974 .

(3) ديوان الششتري ص 75 ط 1 بتحقيق د. سامي النشار. وتتضمن القصيدة النونية سند الطريقة السبعينية.

ولابـن قـسـي خـلـع نـعـل وجـوده ... وليس إحاطات من الحجر قد تبنا
أقـام عـلـى سـاق الـمـسـرة نـجـلـهـا ... لـمـا رمز الأسـرار واسـتـمـطـر الـمـزنـا

أما عبد الرؤوف المناوي فيصف ابن قسي بقوله: عارف أشرق نور كماله وأورق غصن جماله[1]

والواقع أن ابن قسي، كسائر مشاهير الصوفية تفرقت الناس بشأنه بين منتقد ومعتقد، وأطنب البعض في مدحه وغالى، كما قدح فيه البعض الآخر وانتقص من شخصه، ولعل الحقيقة بين هذا وذاك.

وعندما قتل أحمد بن قسي يبدو أن أصحابه تفرقوا في الأمصار. فقد كان ابنه مقيماً بتونس. وبها لقيه ابن عربي وقرأ معه كتاب أبيه «خلع النعلين»، ومن أصحابه الذين نزلوا بالمغرب أبو عبد الله محمد بن سالم الشلبي المشار إليه في المراسلات بين ابن العريف وابن قسي. وقد كان عبداً صالحاً زاهداً حكيماً حسب تعبير ابن الزيات التادلي في التشوف. وكان قد نزل أولاً مدينة سلا ثم استقر أخيراً بفاس وبها مات[2] وغير هؤلاء ممن لم يحتفظ لنا التاريخ بأخبارهم. أما صديقه أبو الوليد محمد بن المنذر، الذي كان يجمعه مع ابن قسي سلوك الطريق التصوف والإقتناع به فإنه كان ملحوظاً بالخصوص أيضاً من طرف ابن العريف، ثم رافق ابن قسي في تقلبات الثورة وملابستها إلى حين وفاته. وهو الذي تولى تسيير حصن شلب إلى أن سلمه للموحدين بعد ظهورهم على أقاليم الأندلس. وتفصح لنا الرسالات الموجهة من قبل ابن العريف أنه كان متطلعاً إلى ظهور مصلح ديني ينقذ المجتمع من التمزق والتحلل الذي أصابه. وكان ابن العريف ينهى أبا الوليد بن المنذر عن أن يغتر بنظرية المهدي المنتظر. ولكن ابن قسي مع ذلك غرر به وجرفه معه في مغامرته. لولا أن حظه كان حسناً في نهاية الأمر. وقد كان ابن العريف كتب إليه بالحرف: إن القدح في الدول وانتظار مهدي يصلح به لا يعتقده حصيف ولا يظن مثله بمسلم إلا ضعيف[3].

---

(1) طبقات الصوفية مخطوط القرويين 1686 .

(2) التادلي، التشوف، الترجمة 130 .

(3) مفتاح السعادة 197 .

المدرسة المجاهدية

- تشبث ابن المجاهد بالمالكية
- حياد كبير تجاه السلطة
- الضروري يفوت عليه الجمعة
- نياتيون في مدرسة محاسبية
- شيخ عارف أو صوفي واقف
- فقيه يتمايل نشوانا
- المرتلي بين سمت الزهاد ولغو الأدباء
- ابن قسوم يهاجم ابن سينا
- إشبيليون لهم صدى بمراكش

المدرسة المجاهدية

تشبث ابن المجاهد بالمالكية

في آخر إمارة المعتمد ابن عباد يستهل صبي الحياة بإشبيلية في سنة 483 هـ. وستكون له مكانة مرموقة بين أهاليها عندما يشب ويبلغ أشده. ذلك هو محمد بن أحمد ابن عبيد الله ابن المجاهد، لقبت أسرته «بابن المجاهد» في وقت متأخر لأن أباه أحمد كان لا يسمع بغزوة ولا سرية إلا سارع إليها وتجهز وسابق الكثيرين إلى نصرة دعوة الإسلام وطلب الإستشهاد.

وكما نعت هذا الوالد بأنه مجاهد استمر النداء على الابن «بابن المجاهد» كلقب عرف به. وقد كان الولد محمد بدوره مجاهداً على الحقيقة في ذلك الميدان الثاني من الجهاد في الإسلام: مجاهدة النفس.

أبو عبد الله بن المجاهد مجاهد فعلاً. آثر أسلوباً خاصاً في الحياة. أسلوب المتصوفة والزهاد أولئك الذين أصغوا بعمق لقول الله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ جَٰهَدُواْ فِينَا لَنَهۡدِيَنَّهُمۡ سُبُلَنَاۚ وَإِنَّ ٱللَّهَ لَمَعَ ٱلۡمُحۡسِنِينَ﴾ [العنكبوت:69]. ولكن قبل أن نصل إلى هذا الجانب القوي من شخصية ابن المجاهد نتعرف أولاً على بعض الظروف التاريخية التي اكتنفت حياة الرجل نتلمس من خلالها تقاسيم هذا الوجه الوضيء.

عاصر أبو عبد الله ابن المجاهد أولاً أوج الإزدهار في الدولة المرابطية. وعايش موجة العناية الفائقة التي حظي بها في ظلالها الفقهاء وعلماء الفروع. ورأى درجة التقدير التي وصلها الفقه المالكي بالخصوص. ولا شك أنه خضع للتكوين الفقهي السائد آنذاك.

فقد أتقن حفظ القرآن واشتغل عن قرب بالقراءات وتشبع في كل ذرات كيانه بالفقه المالكي. فقد كان حظه وافراً من الفقه والقراءات وغير ذلك[1] وكان يُدَرِّس الموطأ ومسند ابن أبي شيبة ورسالة ابن أبي زيد وغيرها[2]. وقد كان ابن المجاهد شديداً في

(1) ابن الأبار. التكملة 2-522 .

(2) ابن الأبار، التكملة 2-577 .

نصرة مذهب الإمام مالك، في شبابه وفي شيخوخته، ومن دلائل تمسكه الحرفي بفروع المذهب أنه كان -مع بعض أتباعه- ملتزماً لترك الدعاء عقب الصلوات المفروضة في الجماعة معتقداً أنها بدعة مستحدثة، مشاركاً جماعة من الشيوخ الأندلسيين المالكية في إنكارها، واستمر على ذلك إلى حين أن اتفق له من العلم ما جعله يغير رأيه في ذلك[1].

ثم عاصر ابن المجاهد أفول شمس المرابطين وظهور الدعوة الموحدية. ورغم أن الدعوة الموحدية حاربت التمذهب لأنها كانت دعوة تجديدية «ظاهرية» شيئاً ما ومتسمة بالتحلل من المذهب، فإن أعداداً كبيرة من الفقهاء، في العدوة المغربية وفي الأندلس بقيت مواليه للمذهب المالكي لم تتصدع ثقتها فيها رغم الأحداث. وقد كان أبو عبد الله ابن المجاهد من هذه الفئة. فقد تربى مالكياً وعاش مالكياً ومات كذلك، ولم يبد في حياته ما يشير إلى أنه غير موقفه من اقتدائه بإمامه في الميدان التشريعي.

وقد كان أبو عبد الله بن المجاهد يؤمن بأن الانشغال بالشريعة في جزئياتها والتدارس لفروعها وتقييد ما تيسر منها يورث نوراً في النفس. فليس النور مقتصراً على مجاهدات التعبد والإعتكاف وإنما هو نتيجة أيضاً لدراسة الشريعة. ومن ثم لم يكن زهده ولا تصوفه ليحجبه عن طلب النور من باب العلم. وقد وصفه ابن عربي الحاتمي بقوله: كان أبو عبد الله ابن المجاهد وشيخنا تلميذه أبو عبد الله بن قسوم نائبه في التدريس والإمامة لا يبرحان إلا والورق والمداد والقلم معهما يكتبان كل يوم ما قدر لهما من العلم رغبة أن يحشرا غداً عند الله من طلاب العلم[2].

حياد كبير تجاه السلطة

كان الفضل في هذا التكوين الذي حظي به أبو عبد الله ابن المجاهد يرجع إلى أساطين العلم الذين أدركهم بإشبيلية. وإشبيلية يومئذ بدأت تسرق الأضواء عن قرينتها وسابقتها قرطبة. من هؤلاء الذي سيطبعون شخصيته في الصغر وإلى الأبد أستاذه في القراءات والتجويد أبو العباس أحمد بن عيسى القرموني[3]. والطريف في أمر أبي

(1) الشاطبي، الإعتصام 1-354 .

(2) ابن عربي، الوصايا، 241 (والوصايا فصلة من الفتوحات المكية طبعت مستقلة).

(3) الذيل والتكملة 1-354 .

العباس القرموني هذا أنه كان يحمل في كيانه عناية خاصة بالقرآن والتأدب معه والغوص في أسراره أتته من أستاذه أبي بكر بن خير الإشبيلي «الذي أكثر عنه». وابن خير الإشبيلي يعترف بالفضل في ذلك لأبي العباس ابن العريف. ومن خلال هذه السند تتدلى بعض التوجهات العريفية إلى نفسية ابن المجاهد.

ومن هؤلاء الذين أفاد ابن المجاهد منهم الفقيه الشهير أبو بكر بن العربي المعافري. وقد لازم هذا الطالب النبيه مجلس أبي بكر بن العربي نحو من ثلاثة أشهر. ولكنه كان يأخذ عنه العلم ويلاحظ أيضاً «قرائن العلم». ولم يرضه أن يجد في عالم من حجم ابن العربي نقصاً واضحاً، من زاوية نظره، يتمثل في مداخلته لرجال السلطة. ويبدو أن ابن المجاهد كان يتصور أن العالم النزيه لا يحق له أن يتعامل مع السلطة. فقد تخلف عن مجلس أبي بكر بن العربي بعد فترة من الملازمة فقيل له في ذلك فقال: كان يدرس وبغلته عند الباب ينتظر الركوب إلى السلطان[1]! وسنعود إلى الإمعان في هذا السلوك بعد قليل. ومن الأدباء الذين أخذ عنهم ابن المجاهد: سلام بن عبد الله بن سلام الإشبيلي (ت 544) وهو صاحب تصانيف في الأداب والزهد والحكم منها كتاب: الذخائر والأعلاق في آداب النفوس ومكارم الأخلاق[2].

ومن المحتمل أن ابن المجاهد استفاد عبر قنوات أخرى من التعليم الخاص الذي كان يشيعه فقهاء زهاد متأثرون بصحبة الصوفية. ومنهم في هذه الفترة أبو بكر عتيق بن عيسى الأنصاري الخزرجي، (ت 548) الذي كان قد اختص بالصوفي ابن العريف أيضاً والذي كان مقيماً بقرطبة. ورغم أنه ليس لدينا ما يثبت لقاء ابن المجاهد لعتيق بن عيسى الأنصاري فإن التشابه القائم بين اتجاهيهما يوحي باحتمال استفادة الأول من الثاني.

تلك أولى علامات زهد ابن المجاهد فمنذ وقت طلبه إذن كان له موقف متحفظ من التعامل مع الحكام. فهو من أولئك الذين كانوا يرون أن الحكام مغمورون في الشبهة إلى حد يجب على من يحتاط لدينه أن يبتعد عنهم. وهذا المنطق وجد فعلاً عند كثير من زهاد المسلمين أندلسيين وغيرهم. وليس هذا الموقف وصفا للمتصوفة في الواقع وإنما هو أثر من آثار الزهد الغالب على بعض الناس، فالمتصوفة يتعاملون مع السلطات

---

(1) ابن الأبار، التكملة 2-522.

(2) ابن عبد الملك، الذيل والتكملة س 4-ص 48.

بأشكال مختلفة، وأكثرهم لا يجد بأسا من أن يدخل على الأمراء والحكام ولا في أن يقبل هداياهم. وكل من لم يكن على هذا الشكل فهو في الحقيقة متصوف غلب عليه الزهد والانقطاع.

وقد استمرت هذه السمة عند أبي عبد الله ابن المجاهد طول حياته فيما يظهر، وأثمرت له سلوكات غريبة وأحوال عجيبة مع أمراء وقته، وقد جرت له وقائع مع الموحدين.

ولولا أن المرء يجد أن ذلك النفور عرف في ابن المجاهد أيام شبابه وكهولته وعلى عهد المرابطين والموحدين لظن أنه موقف سياسي من الموحدين، وأنه بقي مواليا للمرابطين. ولكن حادثته في المجلس العلمي لابن العربي المعافري تشعر بأنه موقف مبدئي من كل سلطة كيفما كان الأشخاص القائمون عليها.

ذكر أن الخليفة أبا يعقوب بن عبد المؤمن استدعاه فأجابه على مضض وقرر لديه من أعذاره في إعفائه من أن يعود إليه. وقبل أبو يعقوب ذلك فأسعفه في ذلك. وعرض عليه مالاً فأبى أن يقبله[1] وكان هذا الأمير فيما يبدو ينظر إليه بإجلال لأنه تركه لرأيه ووقف عند مرضاته[2].

ونقل أيضا أن بعض سلاطين الموحدين قدم إشبيلية فاستدعاه مع العلماء لمجلسه ليشاركهم في أمور المسلمين في الظاهر. وربما قصد أيضا أن يستميلهم ويكسب عطفهم كأنصار لدولته. ولكن أبا عبد الله ابن المجاهد تصرف تصرفاً شاذاً يرمز به إلى موقفه، موقف استرعى انتباه ذلك الأمير. فلما انصرف الناس قال الأمير لأصحابه: هذا ابن مجاهد لا مطمع لأحد فيه. أما رأيتموه حين دخل علينا قدم رجله اليسرى فلما خرج قدم رجله اليمنى![3]

وإذا خلت بعض الحكايات في هذا المضمار من صفة المبالغة المعهودة في كتابة المناقب والفضائل فإن يعقوب المنصور نفسه قدم إلى إشبيلية خاصة لرؤية ابن المجاهد والتبرك به. وهذا أمر قد لا يستغرب من قبل يعقوب المنصور الذي كان له اهتمام خاص بالصوفية والزهاد حتى إنه يعدّ من جملتهم. وقد حاول بشتى الوسائل أن يصل

---

(1) و (2) الذيل والتكملة س 5 ص 666 .

(3) التنبكتي نيل الإبتهاج 227 .

إلى ابن المجاهد فامتنع هذا من ذلك!

وبينما هو ذات ليلة في داره إذا بأمير المؤمنين في خاصته يدق عليه الباب فأذن له فدخل عليه وسأله الدعاء وانصرف فرحاً مسروراً بإقباله عليه[1].

وكما كان ابن المجاهد متشدداً في لقاء رجال السلطة كان أيضاً حذراً من أن يتصرف في شيء من صلاتهم وعطاياهم «فلم يكن يسمح لأحد في العرض إليه بهدية أو تحفة قلت أو كثرت لا من الملوك ولا من غيرهم[2]» ولم يكن يستثنى - خوفاً من أن يأكل مكسباً حراماً - إلا بعض أصدقائه المقربين «ممن قد تحقق طيب مكسبهم في النزر اليسير والنادر من الأوقات».

الضروري يفوت عليه الجمعة

كان ابن المجاهد مملقاً في أحواله المادية، يعيش، كحال الزهاد «على الخبز اليسير أياماً ويتصدق به ويبقى طاوياً[3]» ويعمل في ضرورياته بيده ويجتهد في أن لا يشغله طلب الرزق عن عبادة ربه وتخليص دينه.

نقل ابن عربي الحاتمي عن تلميذ ابن المجاهد يوسف الشبربلي: كانت زيارتي لابن المجاهد شيخنا كل يوم جمعة. فزرته في يوم جمعة على عادتي فوجدته واقفاً على البناء يبني حائط داره التي يسكن بها. وكان قد تهدم فبناه ليستر عياله. فسلمت عليه. فقال: خالفت عادتك يا أبا الحجاج. جئت يوم الخميس فقلت له بل هو يوم الجمعة، فضرب يداً على يد وصاح: أواه هذا ما فعل الضروري الذي لا بد منه فكيف لو زدنا. وناح وبكى على نفسه وتحسر على وقته[4].

ومن أغرب ما نقل عن أحواله التي تنبيء عن سمو روحه وترفعه عن حظوظ الدنيا أن بعض أمراء الموحدين توسط لديه ببعض الشفعاء في أن يقبل منه ما لا بعثه إليه ليستعين به في أموره. وقبل ابن المجاهد ذلك مكرهاً «ولكن بعد وفاته وجدت تلك الصلة في تركته مكتوباً عليها لفلان ابن فلان» فقد أخذها على مضض ولم يتصرف فيها

---

(1) و (2) الذيل والتكملة س 5-666 .

(3) نيل الإبتهاج. 227 .

(4) ابن عربي، روح القدس في محاسبة النفس. 85 .

وتركها في حياته كوديعة ترجع إلى صاحبها في إبانها[1].

هكذا إذن كانت هذه الشخصية القوية التي استحكمت هواها وميولاتها تفتن أهل إشبيلية، وحتى حكامها، بما ظهر عليها من تمسك بالعمل الإسلامي المجمع عليه، ومن اجتهاد في العبادات والطاعات، ومن زهد وترفع عن الحظوظ. فكان أن أقبل الكثير على ابن المجاهد يخطبون وده ويبغون أن يصلوه بالعطيات ويلتمسون منه الدعوات والبركات، وأبو عبد الله ابن المجاهد يتجاهل هذا ويحتاط لدينه ويغرق في محاسبة نفسه.

نياتيون في مدرسة محاسبية

يكاد الناظر مع هذا الوصف أن يخرج ابن المجاهد عن دائرة المتصوفة ويحسبه رائداً من رواد الزهد لولا أن أوصافاً أخرى تبوءه المكانة بينهم. ولولا أن الصوفية أنفسهم يشهدون له بالتقدم في طريقهم.

قال المؤرخون كابن الآبار: كان أبو عبد الله ابن المجاهد هو المشار إليه في وقته بالصلاح والورع والعبادة وإجابة الدعاء. أحد عباد الله وأولياءه الذين تذكر به رؤيتهم[2] ووصفه التنبكتي بقوله: كان علامة وقته وشيخ مشيخة الصوفية غلب عليه الزهد والإنقطاع مقتدياً في جميع أحواله بالصحابة والسلف.

وابن عربي الحاتمي، لسان المتصوفة الذائع يصف ابن المجاهد بقوله: «كان إمام هذه الطريقة ببلادنا».

فلا شك إذن في أنه كان من المتصوفة المجتهدين. ولكنه كان يُكَوِّن مدرسة صوفية من نوع خاص، مدرسة تكثر من الطاعات أكثر من التأملات. وتتشدد في النقير والقطمير في كل ما يتعلق بجزئيات الشريعة. لا يظهر فيها أثر لأي شطح أو حكمة إشراقية أو تفلسف ديني.

فأبو عبد الله ابن المجاهد لم يقم رابطة للعبادة خارج إشبيلية بعيداً عن ضجيج

---

(1) نيل الإبتهاج 227 .

(2) ابن الأبار –التكملة 2– 522 .

المدينة. وإنما أقام مسجداً خاصاً داخلها، ولم يعمره فقط بالنوافل والأذكار والقربات وإنما عمره أيضاً، بتدريس علوم الشريعة وإقامة الصلوات الجامعة وتحفيظ القرآن. وكان يأخذ كتاب الله بقوة ويلتهمه بكل شغف. وفي ذلك يرسم ابن عربي طريقته - أي ابن المجاهد - في تلاوة القرآن ويقول: القارىء إما أن يترجم في تلاوته للحاضر عنده ليذكره، وإما أن يترجم بلسانه لسمعه فيحصل الأجر للسمع كما لو كان المصحف بيده يتلو فيه: أخذ البصر حقه من النظر إلى كلام الله، من حيث ما هو مكتوب كما أخذه السمع من حيث ما هو اللسان ناطق به مُصَوِّت. وكذلك لو ألقى المصحف في حجره ومشى بيده على الحروف لأخذت هذه الأعضاء حضها من ذلك. وهكذا كان يتلو شيخنا أبو عبد الله بن المجاهد وأبو عبد الله بن قسوم، وأبو الحجاج الشبربلي. لم أر من أشياخنا من يحافظ على مثل هذه التلاوة إلا هؤلاء الثلاثة[1].

وإلى جانب هذا الحزم في الطاعة والحضور في التلاوة، كانت مدرسة أبي عبد الله ابن المجاهد تمتاز بمواصفة صوفية أخرى تتمثل في محاسبة النفس على ما صدر منها من أعمال الخير أو الشر. والواقع أن أصل هذه المحاسبة العسيرة جاءت به النصوص الثابتة عن الرسول ﷺ. ولكن الصوفية أعطوا لهذه العملية ما تستحق من العناية وأولوها اهتماماً خاصاً. وهكذا فإن على الصوفي أن يخلو بنفسه من حين لآخر، والأحسن أن يكون ذلك عند نهاية كل يوم، ليراجع مع ضميره ما اقترفه من آثام فيستغفر ويلاحظ ما تيسر له من بر فيحمد الله على توفيقه. وقد عمل أبو عبد الله ابن المجاهد في نفسه على هذه الطريقة. ودرب أصحابه وأتباعه على اكتسابها. وزاد: أنه في عملية تعليمية متقنة لم يترك هذه المحاسبة في مهب النسيان وإنما قيدها بالإستعانة بوسيلة الكتابة زيادة في الضبط.

يقول ابن عربي: كان أشياخنا يحاسبون أنفسهم على ما يتكلمون، وما يفعلونه ويقيدونه في دفتر فإذا كانوا بعد صلاة العشاء وخلوا في بيوتهم حاسبوا أنفسهم وأحضروا دفترهم ونظروا فيما صدر منهم في يومهم[2]... وقد لقيت من هؤلاء الرجال اثنين هما أبو عبد الله ابن المجاهد وأبو عبد الله بن قسوم، بإشبيلية ويقول: هكذا كان فعل شيخنا أبي عبد الله ابن المجاهد بإشبيلية[3].

---

(1) ابن عربي، الفتوحات س 5 ص 330.

(2) ابن الأبار، التكملة رقم 779 و899.

(3) ابن عربي. العبادلة ط1 ص 184 بتحقيق أحمد عطا.

ويأبى الباحث أسين بلاسيوس إلا أن يجتث هذه العملية من أصلها الإسلامي وإلا أن يرجعها إلى عملية مسيحية الطابع من عمليات الكمال الروحي[1] على زعمه كأن لم يرد في الإسلام قول الرسول ﷺ: «**حاسبوا أنفسكم قبل أن تحاسبوا**». وكأن لم يرد في الإسلام قول الله في محكم الذكر: وأما من خاف مقام ربه ونهى النفس عن الهوى فإن الجنة هي المأوى.

غير أن عملية المحاسبة هذه تصعب عندما تتعدى مجال القول والعمل لتشمل أيضاً مجال الخاطر والنية فيصبح العبد مراقباً لأنفاسه مصححاً لنياته. قال ابن عربي: «والصوفية الحقيقيون هم الذي تحققوا أن الأعمال ليست مطلوبة لأنفسها وإنما من حيث ما قصد بها وهي النية في العمل كالمعنى في الكلمة»[2]

وقد وَهم أثين بلاسيوس عندما جعل مدرسة ابن المجاهد مقتصرة على محاسبة القول والعمل وأَن ابن عربي هو الذي أضاف محاسبة الخاطر مع أن ابن عربي نفسه يصف ابن المجاهد وابن قسوم بأنهما من «أقطاب الرجال النياتيين» أي المحققين لطبيعة النية، وما أضافه ابن عربي ليس هو اعتبار النية في المحاسبة وإنما تسجيل النيات أيضاً في الدفتر. وقد كان أبو عبد الله ابن المجاهد نياتياً يعمل على تصحيح خواطره ولكن لا يقيد كتابة إلا أعمال الجوارح.

هكذا تبلورت مع أبي عبد الله ابن المجاهد مدرسة «صوفية زهدية فقهية قرآنية» استقطبت عدداً من الشخصيات التي كانت تموج في ذلك الهامش الذي يبتدىء من رفض التكوين الفقهي «الوظيفي» العام ويقف عند عتبة الغوص الصوفي الذي يقارب الجنون، في نسيج من التزهد الحقيقي والمحاسبة المستمرة.

لم ينضم إلى ابن المجاهد كل فقيه مقتنع بالحفظ والتفريع وطلب المناصب من قضاء وكتابة. ولم ينضم إليه أيضاً كل إشراقي باطني يغرق في النظريات الوحدوية. ولكن أولئك العقلاء المنصفين المهتمين بالإنضباط القلبي والقالبي وفق آيات القرآن والأحاديث النبوية الحذرين من أن يغتروا بزخرف الحياة الدنيا كانوا يحلقون على أبي

---

(1) أثين بلاسيوس. ابن عربي، ترجمة عبد الرحمن بدوي. ط بيروت 1979 .

(2) الفتوحات 1-275 .

عبد الله ابن المجاهد، ويتفاعلون مع توجيهاته.

ومن المفترض أن عددهم لا بأس به بالنظر إلى ما بقي من أسمائهم في ذاكرة التاريخ وبالنظر إلى الوسطية التي يمتاز بها هذا المنهج عموماً، الشيء الذي يجعله مقبولاً عند العامة. ولكن يمكن القول أن هذا الصنف من الأتباع لا يعتبرون مريدين حقيقيين لأستاذهم مثل ما هو الحال بالنسبة لفقراء الطريقة الصوفية المحضة حيث يسلم المريد كامل إرادته لأستاذه المربي.

في مدرسة من نوع مدرسة أبي عبد الله ابن المجاهد يتعاطف الأتباع مع الشيخ الأستاذ ويتعاونون على مستوى العمل الديني وعلى مستوى الدرس الشرعي وعلى مستوى الرفض الإجتماعي المتمثل في صبغة الزهد.

شيخ عارف أو صوفي واقف

تدبج أبو عبد الله ابن المجاهد مع متصوف آخر ينسجم مع وجهته هو أبو إسحاق إبراهيم بن أحمد بن طريف، كان هذا يستوطن الجزيرة الخضراء. وقد قام برحلة مشرقية طويلة حظي خلالها بصحبة بعض صوفية المشرق على رأسهم أبو الربيع المالقي، صوفي أندلس آخر من أصحاب أبي العباس بن العريف الذين استقروا بالمشرق. وقد كان فات أبا إسحاق بن طريف -فيما يترجح لدينا- أن يلتقي بابن العريف في الأندلس فقدر له أن يستفيد من تلاميذه المنبثين هنا وهناك.

وعندما قفل ابن طريف إلى الأندلس «لقي أبا عبد الله ابن المجاهد واشتهر بالنسك والورع والإيثار»[1] ثم استقر ببلده الجزيرة الخضراء التي كانت بها أصداء أبي السعود الطيب بن زرقون المرسي (ت 556) ذلك الأديب الذي كانت له في معاني التصوف أشعار سائرة والذي صنف مصنفات ينحو بها منحى الرسالة القشيرية.

وبالجزيرة الخضراء كان ابن طريف يستقبل أحياناً الشاب الألمعي، الباحث المجد في طريق التصوف: محيي الدين بن عربي.

(1) ابن الأبار، التكملة 1-156 .

وقد سجل ابن عربي ملاحظات ناقدة على أبي إسحاق بن طريف. فقد وصفه بأنه «شيخ عارف» ولكنه أيضاً «صوفي واقف».[1]. ويؤكد ابن عربي رأيه في ابن طريف أنه صوفي لا يتحقق له سير عندما يصرح في مقارنة يجريها بين أبي محمد عبد الله بن إبراهيم المالقي وأبي إسحاق بن طريف الذين لقيهما بسبتة ويقول: كان عبد الله المالقي مشروح الصدر أكثر من إبراهيم بن طريف. إبراهيم بن طريف عنده جمود!

وقد يكون إسحاق بن طريف وأمثاله من خريجي مدرسة أبي عبد الله ابن مجاهد موصوفاً بالجمود من وجهة نظر ابن عربي الصوفي المتحرر، فهذا مما يفهم بيسر، ولكن الذي يقلق حيناً أن يكون ابن عربي هو الذي ينتقد على ابن طريف تعامله مع رجال الدولة. وكان الذي يتمشى مع منطق هاته الشرائح الصوفية، أن يكون ابن طريف، تلميذ ابن مجاهد هو الذي ينكر في ابن عربي ميله إلى قبوله أهل السلطة: لعل هذا تم في وقت لم تكتمل فيه التجربة الصوفية لدى ابن عربي، حيث كان في بداية سلوكه أيضاً نافراً من رجال الدولة. كان ابن عربي إذ ذاك متغيراً على أهل الدولة رافضاً لعطاياهم. فتذاكر الموضوع مع ابن طريف فقال هذا: السياسة أولى. فقال ابن عربي: ما دام رأس المال محفوظاً فلا بأس!.

فقيه يتمايل نشوانا

من أخص تلاميذ أبي عبد الله ابن المجاهد خليفته في منصبه وحامل مشعل مدرسته من بعده أبو عبد الله محمد بن قسوم الفهمي. زاهد إشبيلي ورع منقبض ولد سنة 521 وشب وانضم إلى أبي عبد الله ابن المجاهد واشتغل في مسجده مؤذناً. ورافقه طول حياته وأخذ عنه ما كان يقرئه من الكتب كموطأ الإمام مالك ورسالة ابن أبي زيد في الفقه، ومسند ابن أبي شيبة في الحديث. وقد لاحظ ابن عربي الذي رافقه واختبره عن قرب، وكان المسجد الذي خلف فيه أبا عبد الله ابن المجاهد من أهم ما استولى على مشاعر ابن عربي الشاب بإشبيلية، لاحظ ابن عربي أن أبا عبد الله محمد بن قسوم «مالكي المذهب قائلاً بشرف العلم ومرتبته» ثم أضاف ابن عربي: «قرأت عليه ما يصلح لي في طهارة وصلاة وسمعت عليه»[2].

---

(1) ابن عربي الرسائل، ص8 ط دار أحياء التراث العربي.

(2) ابن عربي، رسالة روح القدس 88 .

ووصفه أيضاً بأنه كان من الجد والإجتهاد في الغاية ولكنه معتدل العبادة إذ كان يمزج بين التعبد والتعلم وإقراء الطلبة ومحاسبة النفس. ويسجل ابن عربي في رسالة روح القدس البرنامج اليومي الذي كان يسير عليه أبو عبد الله بن قسوم حيث أن كل ساعة من ساعات اليوم والليلة تستغل عنده بشكل ديني يعود بالخير على الإنسان في آخرته. حتى إنه ترك حرفته -خياطة القلنسيات - التي كان يتقوت منها بداية، عندما لاحظته عناية الله «بكرامة». رزق سيق إليه بدون سبب؛ وقال: الله يدبر عيشي وأنا أدبره وأتعنى فيما ضمن لي. الرزق يطلبك لا أنت تطلبه![1].

ومن خلال الوصف الذي يعطيه ابن عربي للوظائف اليومية التي كان يضطلع بها أبو عبد الله بن قسوم يتبين أن مدرسة ابن المجاهد لم تكن قائمة على كثرة الأوراد وإقامة حلق الأذكار ولا مجالس للسماع ولا دروس للتذكير والوعظ كحال المدارس الصوفية الأخرى بل تتشكل من شيء من الأذكار الفردية ومدارسة الكتب مع طلبة العلم وإقامة الصلوات المكتوبة مع من استجاب لنداء الأذان من سائر الناس، ثم كثير من ركعات النوافل وبعض فترات الإستراحة البدنية الضئيلة نسبياً.

ولكن ذلك البرنامج اليومي لابن قسوم يلفت الإنتباه في موضعين:

أحدهما: أنه كان من عادته أن يدخل محرابه على انفراد في الثلث الأخير من الليل «يترنم بالقرآن ويتلذذ به تارة في حضرة التوحيد، وتارة في الجنة، وتارة في الإعتبار وتارة في الأحكام بحسب ما تعطيه الآية». وهذه حالة تدبر واستقراء توجد عند البعض من عوام الناس ولكنها تكثر عند سالكي الطرق الصوفية.

أما الموقف الثاني الذي يثير الإنتباه: هو أن ابن قسوم كان عندما يقوم بصلوات النوافل - وعلى حد تعبير ابن عربي - «يتمايل في محرابه تمايل النشوان مما يجد في باطنه من الوجد بكلام الله».[2] وهذه حالة إن لم ترتق صراحة إلى ظاهرة الرقص والتواجد المعهودة عند المتصوفة فهي تنبىء عن تذوق عرفاني لا بأس به في هذا الرجل.

---

(1) م، س.

(2) ابن عربي، روح القدس، 89 .

الحقيقة أننا لا نتوقع من مدرسة تمزج بين الزهد والتصوف وتقوم على كثير من الحذر والحيطة مخافة البدعة كمدرسة أبي عبد الله ابن المجاهد أن تنتقل إلى الممارسات الصوفية الصرفة كالتغني والرقص والبوح والشطحات الشاذة. ولكننا مع ذلك نسجل أن بذرة من بذور الميل إلى الذوق لم تخل منها هذه المدرسة.

كان ابن قسوم حسنة من حسنات شيخه أبي عبد الله ابن المجاهد، ولكنه لم يستمر على نهجه فقط وإنما حرص على أن لا تتدنى المدرسة المجاهدية إلى أية ميوعة، وأن تحافظ على كل أمارات الحزم والإنضباط. جامعة بين العلم والعمل. يقول ابن عربي: نعم ابن قسوم زاد على شيخه في الإجتهاد وأربى. والتزم هذه الطريقة. أعني محاسبة نفسه كل ليلة. وكنت كثيراً ما أغشاه ويوصيني في ديني رحمه الله[1].

ولنا أن نتساءل كيف أنتجت مدرسة من هذا النوع صوفياً باطنياً متفلسفاً مثل ابن عربي! إنه تطور غير منطقي بين الأصل والفرع يبدو لنا للوهلة الأولى. ولكن من عرف ابن عربي يدرك أنه لم يكن تلميذاً مخلصاً لهذه المدرسة ولا مريداً وفيّاً لهذه الطريقة. فهو وإن كان يقدرها ولا يغمطها حقها فقد كان أميل إلى سواها من المذاهب الصوفية الأكثر عمقاً والتي كانت تستجيب أكثر لطموحاته. فشيوخ ابن عربي في النهاية متعددون والمغرقون في الجذب الصوفي كانوا أهم في نظره من هؤلاء.

المرتلي بين سمت الزهاد ولغو الأدباء

وإذا كان أبو عبد الله بن قسوم قد استحق أن يخلف أبا عبد الله ابن المجاهد في منصب الإمامة والتدريس والتدريب على العبادات فإن مريداً آخر لم يشغل ذلك المنصب ولكنه لم يكن أقل افتتاناً بأبي عبد الله ابن المجاهد ولا أقل اجتهاداً من ابن قسوم. إنه الصوفي الزاهد الشهير أبو عمران موسى بن حسين المرتلي. أصله من ميرتلة ولكنه نزل إشبيلية ليسلك مع شيخه أبي عبد الله ابن المجاهد طريقته. وقد اختص به وصار نجيباً نبيهاً سباقاً للخيرات. قال ابن الأبار: «إنه كان منقطع القرين في الورع والزهد والعبادة والعزلة، مشاراً إليه بإجابة الدعوة»[2]. وابن عربي يعتبره «من أكابر أصحاب الشيخ ابن المجاهد» ومن كثرة زهده أنه لم يتزوج قط. في حين عرف أنه كان لأبي عبد الله بن قسوم أهل وولد. ومن كثرة انقطاعه

---

(1) ابن عربي، العبادلة، 184.

(2) التكملة: 2-687.

أنه لم يخرج من بيته ستين سنة! فيما يذكر عنه ابن عربي.

وقد جمع أبو عمران المرتلي إلى زهده قدرات أدبية ملحوظة. وهو معدود من أدباء الأندلس المشار إليهم في أغراض الزهد والتدين. ومما نظمه أبو عمران المرتلي في معنى ما كان يذهب إليه من الزهد والإنقطاع قوله.

سليخة وحصير ... لبيت مثلي كثير

وفيه شكراً لربي ... خبز وماء نمير

وفوق جسمي ثوب ... من الهواء ستير

إن قلت إني مقلّ ... إني إذاً لكفور

قررت عينا بعيشي ... فدون حالي الأمير[1]

وله أيضاً فيما يقرب من هذا المعنى:

اسمع أخي نصيحتي ... والنصح من محض الديانة

لا تقربن إلى الشهادة والوساطة والأمانة

تسلم من أن تعزى لزور أو فضول أو خيانة

وقد عمل أبو عمر أن المارتلي بعد وفاة شيخه على الإستقلال بنفسه وانزوى في زهده واتخذ لنفسه مسجداً خاصاً يشتغل فيه باعتكافاته ويقوم فيه أيضاً حيناً بوظيفة الإقراء والتعليم. وقد كان له حظ من العلوم ولكن غلب عليه الأدب وقرض الشعر والتفنن في الكلام. ويعتبر أبو عمران صاحب أكبر مشاركة أدبية من بين أصحاب ابن المجاهد. أثرت عنه كما ألمحنا أشعار ومقولات اعتنى بها الأدباء ودونوها بإجلال. ومن أحسن ما قاله في معنى التنبه لأحابيل النفس ومحاربة داء التسويف مما سجله ابن سعيد وغيره.

قوله:

إلى كم أقول ولا أفعل ... وكم ذا أحوم ولا أنزل

---

(1) م، س.

وأزجـر عـيـنـي فـلا تـرعـوي وأنـصـح نـفـسـي فـلا تـقـبـل

وكـم ذا تـعـلـل لـي ويـحـهـا بـعـل وسـف وكـم تـمـطـل

وكـم ذا أؤمـل طـول الـبـقـا وأغـفـل والـمـوت لا يـغـفـل

وفـي كـل يـوم يـنـادي بـنـا مـنـادي الـرحـيـل ألا فـارحـلـوا

أمـن بـعـد سـبـعـين أرجـو الـبقـا وسـبـع أتـت بـعـدهـا تـعـجـل

كـأن بـي وشـيـكـا إلـى مـصـرعـي يـسـاق بـنـعـشـي ولا أمـهـل

فـيـا لـيـت شـعـري بـعـد الـسـؤال وطـول الـمـقـام لـمـا أنـقـل[١]

وقال أيضاً:

لا تـبـك ثـوبـك إن أبـلـيـت جـدتـه وابـك الـذي أبـلـت الأيـام مـن بـدنـك

ولا تـكـونـن مـخـتـالاً بـجـدتـه فـربـمـا كـان هـذا الـثـوب مـن كـفـنـك

ولا تـعـفـه إذا أبـصـرتـه دنـسـا فـإنـمـا اكـتـسـب الأوسـاخ مـن درنـك[٢]

إن هذا الشفوف الأدبي أخرج أبا عمران المرتلي، رغم زهده، من جموده وحرفيته إلى شيء من الإنطلاق الصوفي الحقيقي. ومع أنه لم يصل إلى مستوى شيخ ابن عربي الصوفية الجديرين بهذا الإسم فإنه كان على مقام لا بأس به من اليقظة الصوفية. لم يرتق تماماً إلى أن يعشق الذات الإلٰهية ويهيم فيها عن سواها ولكنه لم يغفل أيضاً عن الشراك التي تنصبها «النفس الأمارة بالسوء» ليخلد صاحبها إلى الأرض ويتبع هواه. وبالجملة كان مشغولاً أكثر بتقويم عيوب نفسه أكثر مما كان هائماً في حب ربه. يسجل ابن عربي ذلك في تساؤل طريف وذكي يبين اختلاف وجهات نظر الصوفية فيما ينتهجونه وتفاوت مقاماتهم تبعاً لذلك ويقول: دخلت على أبي عمران فقال لي: يا بني عليه بنفسك، فقلت له: إن شيخنا أحمد[3] دخلت عليه فقال يا بني عليك بالله. فممن أسمع؟ فقال: يا بني أنا مع نفسي وأحمد مع ربه. وكل واحد منها دلّك على ما يقتضيه حاله فبارك الله لأبي العباس وأوصلني إليه![4]

---

(1) ابن سعيد، المغربي في حلي المغرب 1-406 .

(2) المقري، نفح الطيب 3-225 .

(3) الظاهر أنه أحمد العريبي من أجل شيوخ ابن عربي.

(4) ابن عربي، روح القدس، 92 .

وفي إشارة عابرة عند ابن عربي، يظهر أن أبا عمران المرتلي التزم الإنقطاع والعزلة احتجاجاً على ما كان لا يرضاه من أحوال المتصوفة في وقته. فقد انتقد عليهم أموراً ورماهم بالفساد. وكان يحذر من أن يلبسوا على مريدي الطريق سيرهم إلى الله. فقد قال يوماً لابن عربي: كنت أتخوف عليك جداً لصغر سنك وعدم المعين وفساد الزمان وما ظهر لي في أهل هذه الطريقة من الفساد. وهم الذين ألزموني العزلة لما عاينت من فساد الأحوال، والحمد لله أقر عيني بك[1].

وقد تم هذا التقويم كما يظهر في وقت كان فيه ابن عربي وصل إلى نضجه الصوفي وبدأ يردد نظرياته في الوحدة. ومما يستغرب له أن أبا عمران رغم انتقاده لأهل الطريق في وقته كان يتقبل في الظاهر ما يستمع إليه من أقوال وأشعار ابن عربي التي كانت متضمنة لآرائه الجريئة. فابن عربي يحكي أن أبا عمران طلب منه أن يقيد له من شعره ففعل وقرأه عليه فسر به. ومما كتبت له أبيات استحسنها جداً ووقعت منه بموقع. وكان منها:

تركت هواي في هواه فلا هوى ... وكل محب لم يكنه فقد هوى

وأجريت طرف الأنس في حلبة الفنا ... وجزت بحار الشوق في مركب الهوى[2]

غير أن تساهل أبي عمران المرتلي مع ابن عربي في مثل هذه الشاعرية معقول من قبل زاهد أديب كما أسلفنا. فأهل الأدب لا بد لهم من هفوة، مجنونو الحب لا بد لهم من تهتك، وإن كانوا صوفية. وأبو عمران يسجل هذا على نفسه وأمثاله. فقد وجد مكتوباً هذا البيت:

فلا تعتبن علينا الصبا ... فنحن إذا ما خلونا صبونا

فنظم قوله عفا الله عنه:

فقد نستجم بلغو الكلام ... لكيما يكون على الحق عونا

ونحن أولو الجد في المبتدا ... وأهل الفكاهة مهما خلونا

ونستغفر الله في إثر ذا ... ونسأله العفو عما لغونا[3]

(1) روح القدس القدس، 91 .

(2) م،س

(3) ابن الأبار، تحفة القادم 133 ط 1 بيروت 1986 بتحقيق إحسان عباس.

ومن النثر الفني المتضمن للحكم السائرة مما فاه به أبو عمران المرتلي ما سجله ابن سعيد في «المغرب» مثل قوله: كل ما يفنى ما له معنى، من خف لسانه وقدمه كثر ندمه. التغافل عن الجواب من فعل ذوي الألباب. ملك فؤادك من أفادك[1].

ابن قسوم يهاجم ابن سينا

بعد استقلال أبي عمران المرتلي عن وصاية شيخه ابن المجاهد واكتمال تكوينه صار بدوره علماً من أعلام الزهد والتصوف يقصد من قبل أفراد آخرين يهفون إلى الإقتباس من قدراته، واكتساب خبرته في منهج رفض استلاب الحياة الدنيا، والعكوف على العبادات.

وقد استفاد رجال من أبي عمران المرتلي في طليعتهم تلميذه الأديب أبو بكر محمد ابن عبد الله بن قسوم اللخمي. وهو غير ابن قسوم الفهمي الذي سبق ذكره، خليفة ابن المجاهد في المكانة ومهمة التربية. ولكنهما معاً ينتميان إلى نفس المدرسة الزهدية مدرسة أبي عبد الله ابن المجاهد. أخذ عن ابن المجاهد مباشرة ابن قسوم الفهمي، وخضع لتأثيره وتوجيهه ابن قسوم اللخمي بواسطة شيخه أبي عمران المرتلي. فقد أخذ عنه طريقة التصوف ولازمه طويلاً وانتفع بصحبته كما يقول ابن عبد الملك المراكشي في «الذيل والتكلمة».

وكان ابن قسوم اللخمي هذا أديباً بارعاً، ناظماً ناثراً، زاهداً ورعاً متبتلاً. كتب في شبيبته عن بعض أمراء وقته، ونال معه دنيا واسعة وجاهاً عريضاً. ثم ترك ذلك زهداً فيه وانقطاعاً إلى الله تعالى وتعويلاً عليه[2].

وقد استحق ابن قسوم كل الإكبار والإجلال لأنه لم يزهد في الدنيا عن فراغ وإنما زهد فيها بعد امتلاك كثير من عروضها وحيثياتها. فما زهد من تمكن في المجتمع وظهر عند أقرانه وحظي بالإقبال كزهد من سواه.

وباستثناء هذه الخصوصية لا يفترق الإتجاه الرافض للمتع عند ابن قسوم عنه عند غيره من نوابغ هذه المدرسة الموصوفين بالورع وشدة الإحتياط. وقد كان ابن قسوم يقول في أشعاره:

---

(1) المغرب 1-406.

(2) ابن عبد الملك، الذيل والتكملة، س 6-243.

دع الدراهم لا تعرض لمكسبها ... فأطيب الكسب إن كشفته شبه

أما الحلال فشيء قد سمعت به ... ورب شيء سمعناه ولم نره[1]

ومن شعره الذي ينسجم من هذا المعنى قوله أيضاً:

علم الشريعة قد عفت آثاره ... فالكل يخبط منه في عمياء

ومضى الحلال فما بقي منه سوى ... خبر كما وصفوا عن العنقاء

وقد كان أبو بكر بن قسوم منذ شبابه أديباً معتنياً بالنظم والنثر. وقد نظم أشعاراً في الأغراض المعهودة يوم كان في خدمة الرؤساء. واستمر ينظم بعد أن صدق في توبته وأقبل على زهده. ولكن كان من آثار زهده أن عمد إلى كل ما كان قد نظمه أو قاله في أيام غفلته فمزقه وخرقه! وكان ذلك المجموع يشكل ديواناً. ثم اقتصر على الأشعار الزهدية والتغني بالأغراض الدينية والحكم البليغة المستخلصة من تجارب الحياة ومخالطة الناس. وقد شهد المؤرخ الأديب ابن عبد الملك بأن «طريقته في نظمه سهلة المساق بعيدة عن التكلف، دالة على صدق نيته وفضله»[2].

ومن أبياته المتضمنة لروح الإجتهاد والتحريض على التنافس

في العمل الديني قوله:

إذا كنت ذا تقوى فلا تك عاكفاً ... على الدون من حب الإله وطاعته

فإن جواد السبق ليس بمقصر ... عن الجري إلا أن يلم بغايته

وهكذا نجد عند أبي بكر بن قسوم نفس القناعات التي كانت تحرك أستاذه أبا عمران وشيخ الطريقة الأول أبا عبد الله ابن المجاهد عموماً. فهي مدرسة مبنية على التطبيق الصارم لظواهر الشرع والإحتراس من كل تجديد عقلي قد يفضي إلى زيغ أو إلحاد أو هرطقة.

وهكذا يُعَرِّض ابن قسوم بالفلاسفة وبابن سينا بالخصوص، رغم أن ابن سينا يبقى في إحدى مظاهر شخصيته محسوباً على الصوفية. ولكن تصوف ابن سينا لا ينسجم مع تصوف ابن قسوم وشيوخه. يومئذٍ كانت الأندلس تعرف منتديات تروج فيها العقائد

---

(1) م، س. وكل الإقتباسات الشعرية الواردة هنا عن ابن قسوم من نفس المصدر.

(2) ابن عبد الملك، الذيل والتكملة س 6-244 .

الفلسفية التي تلتبس كثيراً بمفاهيم الصوفية، وأصحابها هم الذي كان ابن قسوم يهاجمهم وهم الذين يقصد حين يقول:

ألا قبح الله شر عصابة	تدين بأقوال الغواة وتقتدي
تصدق ما قال ابن سيناء ضلة	وتكذب قول الهاشمي محمد
أقاويل إفك مالها من حقيقة	تفيد سوى الكفر الصريح المجرد
ألا غضبة لله في نصر دينه	تقد طلاهم بالحسام والمهند

وكذلك حين يقول محذراً من قراءة المنطق وصحبة أهله:

وقد قلت قولاً للخليقة ناصحاً	قول المحقق والنصيح المشفق
لا تصحبن ما عشت قارىء منطق	إن البلاء مؤكل بالمنطق!

وكما كان ابن قسوم زاهداً ديناً أديباً كان أيضاً مؤرخاً موثقاً. وقد دان للمدرسة التي تلقى التربية الصوفية فيها بما يحقق بعض الشكر نحوها. وهكذا خص في مجهود إخباري شيخ الطائفة كلها أبا عبد الله ابن المجاهد بالتأليف إذ نقل أنه جمع في ديوان فضائل بعض الأولياء وسماه: «محاسن الأبرار في معاملة الجبار». وأتى فيه بجملة مهمة من مناقب أبي عبد الله ابن المجاهد. ويلمح ابن عبد الملك إلى أن له مصنفات أخرى في التصوف والمواعظ.

إشبيليون لهم صدى بمراكش

ومن الثمار اليانعة لمدرسة أبي عبد الله ابن المجاهد يذكر أيضاً أحمد بن منذر بن جهور بن أحمد الأزدي اقتفى آثار شيخ، ووصف أيضاً بالفضل والزهد والإنقباض عن الناس وكان بدوره كشيخه مهتماً بالقراءات والفقه المالكي ومجانبة الأمراء.

وقد قال عنه ابن عبد الملك ما يذكرنا في تطابق شبه تام بأستاذه ابن المجاهد: «ألف في رواية ورش عن نافع تأليفاً حسنا وكان مع معرفته بالأداء وتقدمه في الصلاح فقيهاً على مذهب مالك قائماً عليه مجانباً الولاة وأصحابهم لا يقوم لأحد منهم إن رآه وقلما يتعدى مسجده وداره[1]».

---

(1) ابن عبد الملك. الذيل والتكملة 1-551 .

ومن الملاحظات الواردة حول أفراد هذه الطائفة أن أكثرهم إشبيليون بل إن النماذج المذكورة آنفاً كلها من إشبيلية. ولكن هذا لا يمنع من أن يكون أبو عبد الله ابن المجاهد ما فارق الحياة سنة 574 حتى كان له محبون منبثون في البوادي أو في حواضر أخرى، مع أن أكثر نشاطه كان مركزاً في بلدة إقامته إشبيلية، الشيء الذي جعل ابن عربي يجد فيها أرضا خصبة للزهاد والمنقطعين والمتبتلين.

ومن حملة «التعاليم المجاهدية» الذين ابتعدوا نسبياً عن مهد الجماعة كان البعض منه يستقر بمراكش. ولمراكش يومئذٍ صلة وطيدة بإشبيلية. ومن هؤلاء يذكر أبو عبد الله محمد بن مفرج الأنصاري[1] (ت 601) من أقران أبي عمران المرتلي ومن تلاميذ أبي عبد الله ابن المجاهد. اشتهر بدوره بمراكش بالترفع عن الدنيا والإغراق في الزهد. وعنه قال التادلي في التشوف: كان زاهداً في الدنيا. أقبلت عليه فكان يفرقها ولا يمسك منها شيئاً.

ويبقى أن النفَس الذي كان شائعاً في أفراد المدرسة المجاهدية يجعلها أقرب إلى التصوف الممارس على أرض عدوة المغرب منها إلى تصوف الأندلسيين، ولعل هذا هو السبب الذي من أجله لم يتعرض ابن المجاهد أستاذها، ولا كبار مريديه، إلى المتابعة والإمتحان. فلا يوجد في المصادر أية إشارة إلى ذلك.

(1) التادلي. التشوف، 380 .

الباب الثالث

المدارس الصوفية المغربية
في القرن السادس

الجذور الصوفية بالمغرب

- بداية غابرة
- كتب ورباطات وصلحاء
- ادعاء استشراقي
- ملاحظات عامة

بداية غابرة

من الصعب على الباحث أن يجزم بتعيين بداية منضبطة في الزمان والمكان للممارسة الصوفية على أرض المغرب. وذلك ناتج عن ندرة الإشارات التاريخية في الموضوع، وناتج عن اندماج المنحى الصوفي في الحياة الدينية العامة في القرنين الأولين.

في القرون الأولى يصعب الفصل بين الأشخاص وتصنيفهم بين فقيه ومتصوف. فتلك فترة كان جل رجالها يجمعون بين مواصفات الخير والفضل والعلم. فالأولياء والصلحاء كانوا ذوي قسط من العلم لأن العلوم الإسلامية كانت رائجة، ورجال العلم والثقافة كانوا على مكانة عالية من الخشية والزهادة إلى درجة لا تفصلهم كثيراً عن المتصوفة.

والبرابرة سكان المغرب الأوائل قد يكونون في الغالب ذوي بضاعة مزجاة في الثقافة الإسلامية المختصة. ولكنهم يعطون الإنطباع للناظر بتخلقهم بكثير من الصدق والإخلاص والتضحية في سبيل الإسلام.

والرجال المذكورون عند القاضي عياض في «ترتيب المدارك» وعند الأنصاري في كتاب «الإختصار» وعند ابن عبد الملك في «الذيل والتكملة» يمثلون لتداخل المواصفات الدينية في رجال تلك الطبقات الأولى. وقد يستعان في تصنيفهم نسبياً على الألقاب التي حلاهم بها المؤلفون دون أن يكون في المقدور الجزم بذلك، على الرغم من أن المرجح أنها ألفاظ لم تصدر عن المؤلفين اعتباطاً، فمنهم من وصف «بالصالح» ومنهم من نعت «بالسالك» أو «الصوفي».

وإذا أخذ التصوف في مظهره الزهدي فليس من الممتنع أن تنسب البداية إلى العهود الأولى للدعوة الإسلامية. فلم تخل الأرض المغربية في الراجح من زهاد وفضلاء ظهروا مع الفتوحات الأولى ونشطوا في القرن الثاني للهجرة.

أما إذا أردنا أن نقف بالتصوف عند مظهره العرفاني وما يتضمنه من مختلف الإشراقات والأذواق وما أصبح يستعمل من مختلف الإصطلاحات فإنه يغلب على الظن أيضاً أن يكون المغرب قد أصابه بعض الأثر من ذلك عبر حاضرة للقيروان التي كانت تتردد فيها أصداد أنشطة المدارس الصوفية الشرقية. فقد أقام بها ذو النون المصري باحثاً

عن الصلحاء. واستوطنها زهاد وصلحاء يصبون كثيراً في التيار الصوفي. ومن القيروان قدم بعض الأهالي واستوطنوا مدن وبوادي المغرب خصوصاً أغمات.

وقد اعتبر باحثون معاصرون أن أبا عمران الفاسي هو أول من أدخل تعاليم أبي القاسم الجنيد إلى إفريقية [1]. ويغلب على ظننا أن ذلك قد تم قبل ذلك. ولم يتردد الباحث «جورج دراك» في اعتبار عبد الله بن ياسين، معلم الرعيل الأول من المرابطين صوفياً مالكياً[2].

وهو ولا شك مشارك في التصوف لأنه شيخه «وجاج بن زلو» معدود من الصلحاء. ولذلك ترجمه ابن الزيات التادلي في التشوف.

فقبل هذا الوقت بأزمان، وبعد ظهور الدعوة الإسلامية بقليل كان المغاربة يحيطون «الرجال السبعة» من أهل رجراجة المعتقد فيهم أنهم حظوا بشرف لقاء النبي ﷺ بكثير من التبجيل والإحترام فيما يشبه سلوك العامة نحو الأولياء والصلحاء[3].

وشيئاً فشيئاً تأكدت العناية في الأوساط المغربية بالمنقطعين والزهاد والوالهين. ومع الرحلات المشرقية في مواسم الحج وصلت أصداء الصوفية المشارقة أيضاً. وكان للمغرب أيضاً نصيب مما اختمر من هذه السلوكات الدينية بأرض الأندلس القريبة التي لم تنقطع الصلة معها، قروناً طويلة.

كتب ورباطات وصلحاء

أما وصول المؤلفات الصوفية إلى المغرب فمن أقدم الإشارات إليها حسبما تصرح

---

(1) و (2) Georges Drague, Esquisse d'histoire religieuse du Maroc. Cahiers de l'Afrique de l'Asie. P.28.Paris 1952

وقد رأى ميشوبيلير أن استعمال بعض القبائل بساحل سهل الغرب لإسم طيفور دليل على وصول أفكار الصوفي أبي يزيد طيفور البسطامي، إلى هذه البقاع مبكراً.

وانظر التصوف الغربي في القرن السادس. عبد الجليل لحمنات. ج. رسالة مرقونة بآداب الرباط.

(3) قضية لقاء الرجال الرجراجيين للرسول مسألة كثيرة الاضطراب ويكتنفها الغموض. وممن حاول معالجتها في رسالة مستقلة العباس بن إبراهيم في كتاب إظهار الكمال. (طبع على الحجر بفاس). ومن المفترض أنها أصل لظاهرة تبجيل السبعة رجال المنتشرة في كثير من ربوع المغرب.

به المصادر المتداولة ما حكاه صاحب التشوف من حض المتصوف المغربي عبد العزيز التونسي (ت 486) مريديه على قراءة كتاب «رعاية حقوق الله» للمحاسبي، وكان هذا في وسط القرن الخامس قبل أن يصل إلى المغاربة كتاب الإحياء للغزالي.

ويفترض البعض أن المرحلة الجنينية لظهور التصوف كانت الربع الأخير من القرن الخامس أما النمو والإنتشار فكان طيلة القرن السادس[1]. والواقع أن من نظر في كتاب التشوف للتادلي ورأى ما كان عليه صوفية القرن الخامس بالمغرب، الذين يؤرخ التادلي لبعضهم، وما كان قد ترسب لديهم من سلوكات وعوائد تستدعي بعضاً من الوقت قبل أن تتخذ شكلاً مؤسساتياً مطرداً لا بد وأن يفترض بداية انتشار الظاهرة الصوفية في المغرب قبل هذا الوقت، على الأقل في نهاية القرن الرابع الهجري.

فقد عرف المغرب مبكراً ظاهرة الرباطات التي تجمع بين داعي الجهاد وداعي الإنقطاع للعبادة. ومن أشهر الرباطات آنذاك رباط شاكر، ورباط نفيس ورباط تيط. وكان من عوائد الأولياء وأحوالهم السفر في كل رمضان إلى رباط شاكر[2] وكذلك في الأعياد الدينية خصوصاً منها عيد المولد النبوي. وقد كان الأستاذ علال الفاسي يرى أن التصوف ظهر في المغرب مع ظهور الرباطات، ويتبعه في نفس الرأي الأستاذ محمد زنيبر[3].

وحتى القرن السادس كانت هذه الآثار الإسلامية تحتفظ بوقعها في نفوس المغاربة. وكان لها شأن كبير لدى المتصوفة الذين يجعلون منها مزارات موسمية وأماكن للقاءات. وقد كان رباط شاكر يقصد من جميع أطراف الصقع المغربي ومن الأندلس، وكان اعتلاء منبره والوعظ بمسجده ميزة لا يجرؤ على طلبها إلا الأفذاذ. وقد وصف أبو محمد تيلجي بن موسى الدغوغي (ت 605) بأنه واعظ برباط شاكر في وقت لا يصعد منبر جامع شاكر إلا الآحاد[4].

ويرى الأستاذ محمد القبلي بحق أن ظاهرة التصوف كانت معروفة لدى المصامدة

(1) عبد الجليل لحمنات، التصوف المغربي في القرن السادس. ñÑ. رسالة مرقونة بكلية الآداب بالرباط.

(2) التشوف 51 .

(3) حفريات عن شخصية يعقوب المنصور، مقال لمحمد زنيبر بمجلة كلية آداب الرباط العددان 9و10 .

(4) التشوف 402 .

قبل وصول دعوة الموحدين إليهم[1] ويقرأ تأكيداً على ذلك إلحاح صاحب التشوف على سنة «الخمسمائة والأربعين» وما قبلها، أي قبل قيام دولة الموحدين رسمياً بمراكش سنة 541 هـ.

وبالفعل نجد كثيراً من المعلومات المدلى بها في التشوف ترجع إلى ما قبل بداية الدولة الموحدية. فهذا عبد الجليل بن ويحلان كان كبير الشأن من أهل العلم والعمل، رحل إلى المشرق فلقي به «شيخاً من الصوفية» فأخذ عنه هذا الشأن شيخاً عن شيخ بالسند المتصل إلى أبي ذر الغفاري[2] وقد توفي سنة 541 .

وهذا أبو جعفر محمد بن يوسف الصنهاجي الأسود يقول: أنه أدرك ببلاد تادلا مائة وسبعين رجلاً من الصالحين كلهم يزارون[3].

ويذكر هنا أن بعض المغاربة أخذ التصوف مباشرة عن بعض أعلامه بالمشرق. فهناك رحالة مغاربة وقيروانيون استقروا فيما بعد بالمغرب من الذين تتلمذوا على ابن أبي سعيد الأعرابي، وعلى أبي بكر المطوعي المتصوف بمكة. وقد حملوا عن هؤلاء وأمثالهم الفكرة الصوفية مدعمة بتآليفهم الكثيرة. من أمثلة ذلك أبو عبد الله بن سعدون القيرواني أول شخص مترجم في التشوف -الذي حمل تواليف أبي بكر المطوعي واستقر أخيراً بأغمات وبهامات. وبُعَيد ذلك لقي أبو جبل يعلى الفاسي أبا الفضل عبد الله بن حسن الجوهري الشيخ المتصوف (ت 480) وحمل عنه طريقته وعاد إلى فاس حيث أدركته الوفاة سنة 503. وقد لاحظ الأستاذ عبد الله كنون، انطلاقاً من هذه الإشارات ومثيلاتها أن علم التصوف كان له الشفوف في عصر المرابطين. وأن كثيراً من الناس كان يأخذ بطريق القوم. ويلاحظ أيضاً أن تصوفهم كان رياضة ومجاهدة وعبادة ولم يكن معالجة فلسفية مثلما أنكر على الغزالي وابن برجان[4].

ادعاء استشراقي

جازف الدارسون المستشرقون كثيراً عندما تناولوا تفسير نجاح الدعوة الصوفية في

(1) محمد القبلي، حول بعض مضمرات التشوف، 70 .

(2) التشوف، 146 .

(3) التشوف 404 .

(4) عبد الله كنون: النبوغ المغربي 1-79 - ط 3 بيروت 1957 .

الأوساط البربرية المغربية. لقد أرجعها عدد منهم إلى أن البرابر كانوا ذوي نفسية دائمة التخوف من قوى الشر وفي حاجة مستمرة إلى حماية غيبية تقيهم الآفات المتوقعة. ومن ثم كانت لهم قابلية خاصة إلى اعتناق المبادىء الصوفية التي تخول لهم الحصول على ود إلٰهي يستشعرون من خلاله المناعة المرجوة ضد الأخطار!

هذه فكرة خاطئة وخبيثة: خاطئة لأن التصوف لم يلاقي نجاحاً عند البرابرة المغاربة فقط وإنما شغف به كثير من الشرائح والأجناس التي تضمها الشعوب الإسلامية، من عرب وعجم وبرابر في القديم والحديث. فلا معنى لتخصيص نجاحه عند البرابر إذ لم يثبت فشله تماماً عند جنس معين، وكيف يفشل وفي كل التجمعات البشرية والهون يفنون أعمارهم في البحث عن الله.

وهي فكرة خبيثة لأنها تنطوي على غيض كبير تجاه إقبال البرابر على دين الإسلام. ويحز في نفس أصحابها كثيراً أن يكون الإسلام قد نجح فيما فشلت فيه دعوات التمسيح التي حاولت دائماً الإستحواذ على القبائل البربرية. وقد غاضهم كثيراً أن يكون التصوف بمختلف أهدافه ووسائله قد ساعد كثيراً على «أسلمة» مجموعات بشرية كبيرة.

إن البرابر المغاربة لهم فعلاً ميولات روحية تلتقي مع التربية الصوفية في خطوطها الكبرى. ووجد فيهم كثير من الصلحاء المشار إليهم بالتقدم في العبادة والرياضة. وكتاب التشوف حافل بذكر أولئك العباد ذوي الكرامات الذين كانوا لا يتكلمون العربية أو يفهمونها بمشقة من نمط الشيخ أبي يعزى وأمثاله، وبذكر آخرين كان التادلي يحرص على أن يشير إلى لونهم «الأسود». وكما قال صاحب مفاخر البربر عند تعداد محاسنهم:

وأما الأولياء والصلحاء والعبّاد والأتقياء والزهاد النساك والأصفياء فقد كان في البربر منهم ما يوفي على عدد الحصى والإحصاء[1].

غير أن هذا ليس كافياً للبرهنة على أنهم في هذه الظاهرة أحسن من غيرهم من الأجناس البشرية ولا أن ذلك مدعاة للطعن في عقيدتهم. وقد تقرر لدى العقلاء أهل التجربة والخبرة أن المزية لا تقتضي التفضيل.

---

(1) مفاخر البربر لمجهول. مخطوط الخزانة العامة 1020د

ملاحظات عامة

وبالنظر إلى ما تفيدنا به المصادر خصوصاً منها كتاب «التشوف» تجدر ملاحظة بعض الأمارات في موضوع التصوف المغربي في القرنين الخامس والسادس:

(1) لم يكن للتصوف ارتباط قبلي أو تحالف مع تكتل اجتماعي معين، فقد أخذ به العرب وأهل الأندلس والبرابر البيض والسود على السواء. وصاحب التشوف لا يغفل التأكيد على بعضهم بأنه كان أسود.

ولما كانت الممارسة الصوفية آنذاك مقترنة أحياناً بمهمة الوعظ والتذكير، فقد كانت هناك حلقات للتذكير بالعربية كما كانت هناك حلقات أخرى للوعظ باللهجات البربرية المحلية. ويذكر أن «أبا ولجوط تونارت بن واجرام الهزميري» قام وتكلم على المصامدة بلسانهم ووعظهم موعظة بليغة وزهدهم في الدنيا[1].

(2) كانت الأنشطة الصوفية متناثرة في ربوع المغرب هنا وهناك، حيثما حل أولئك الزهاد السواح الذين يعملون على قطع العلائق وعلى إشاعة جو من التذكير والترغيب والترهيب ولكن الملتقيات الصوفية كانت تعرف أيضاً تركيزاً في بعض المواطن. فزيادة على رباط شاكر وآسفي كان الصالحون يتواردون أيضاً على الجانب الشرقي من مراكش وعلى مدينة سلا وعلى أغمات بالخصوص. وتنبغي ملاحظة ندرة الكلام على حاضرة فاس. فلعلها ضاقت على هذه الصنف من الناس في القرن الخامس بطغيان النفس الفقهي عليها آنذاك.

ويرد أحياناً الكلام على بلاد الهبط وعلى حاضرة زرهون كمحل «لتواجد الصالحين».

(3) كان للمرأة المغربية حضور في الأنشطة الصوفية خصوصاً منها اللقاءات الموسمية الكبرى. وقد ترجم التادلي لبعض الصالحات وذكر مناقبهن. وقد كانت إحداهن وهي منية بنت ميمون الدكالي (ت 595) تتحدث مرة وتقول: حضر هذا العام برباط شاكر ألف امرأة من الأولياء.

---

(1) التشوف 401 .

ولعل المرأة المغربية كانت في القديم والحديث أقرب من الرجل إلى التعاطف مع النظرية الصوفية في «شكلها العامي»ولا زالت إلى اليوم المواسم والمشاهد والأضرحة تعرف إقبالاً خاصاً من قبل النساء.

(4) كتب التراجم والطبقات توحي بأن الدائرة الصوفية المغربية كانت على هذا العهد تعرف مختلف التلونات الدينية المندرجة تجاوزاً فيما نسميه بالتصوف. فقد ضمت شريحة أقرب إلى أهل الفتوة. وضمت قوماً ملامتية. وضمت علماء ورعين وجلين. وضمت صوفية التخلق. وضمت صوفية فقراء يعملون على قطع أسباب العمل الدنيوي بالإقتصار على التوسل والسعاية. أولئك الذين يسميهم ابن تيمية «صوفية الارتزاق» في مقابل «صوفية الأخلاق».

ولكن الناظر يتوقف قليلاً بخصوص وجود صوفية الحقائق على الأرض المغربية، ولا يعوز المرء أن يجد أمثلة منهم على الأرض الأندلسية القريبة. ولكن الممارسات الصوفية المغربية تبقى سنية خالصة بعيدة عن الشطح والرمز والتمويه. ولعل هذا ما كان يعنيه عبد الحق بن سبعين عندما قال: كل شيوخ الغرب نسبتهم علمية يشملها أول وجه من التصوف. وما نحن بسبيله لا يقدر بذلك كله، والله على ما نقول وكيل[1].

(5) كانت هناك طقوس وعوائد معروفة في الأوساط الصوفية منها تشييع الصلحاء المرموقين عند مغادرتهم للحواضر - مراكش على الخصوص - أو البروز لاقتبالهم عند قدومهم عليها من قبل المريدين وغيرهم. ومنها الإحتفال من طرف المريدين ببداية سفر آحادهم الذين يدخلون في السياحة الطويلة على قاعدة التجرد من العلائق واستكمال تأديب النفس بالغربة والخلوة والعيش على الكفاف. ومن ذلك أيضاً مسارعة الناس إلى تقديم الهدايا إلى هؤلاء المتصبين «لخدمة الله المتسببين إليه المعروفين بأهل الله». ومن الهدايا الملحوظة آنذاك أنواع الثياب التي تطرح عليهم والتي يسارع هؤلاء إلى التخلي عنها وإهدائها إلى الغير والبقاء تحت ستر مرقعة الصوفية المعهودة. وقد ذكر صاحب التشوف ما فعله أهل مراكش مع أبي العباس أحمد بن عبد العزيز السلالجي الخراز (ت 600) في هذا المجال، ومن العوائد الشائعة عندهم آنذاك أنهم لا يقدمون على زيارة

(1) عبد الحق بن سبعين، الرسائل، 307 ط. مصر 1965 بتحقيق عبد الرحمن بدوي.

ولي من الأولياء الأحياء إلى بعد التطهر والإغتسال والتوجه إلى الله بالدعوات، والإبتهال أن يجعل لقاءهم به مثمراً كل خير وبركة. وممن حكى هذا التقليد عند ابن الزيات التادلي أبو العباس أحمد بن إبراهيم الأزدي عند خروجه لزيارة إسماعيل الرجراجي[1].

(6) بعض المدارس الصوفية المغربية في القرن السادس اتسمت بالتشدد في شروط القبول والإنضمام إليها. وكان لا يسلك أغلبها إلا من صحت إرادته وأخذ بالحظ الأوفر من مبادىء الشرع نظرية وتطبيقاً. وكان الإحتمال قائماً على إمكانية اختبار صدق طلبه من قبل شيوخ المدارس الصوفية.

ومن أمارات الحزم والشدة المعروفة عندهم ما ذكره التادلي من أن ابن شعيب الجذامي تحلل من مشيخته على مريده أبي عبد الله السبتي لأنه انغمس مع جماعة في غدير بدون إزار[2]!

وبعد أن مهدنا للمدرسة الصوفية المغربية بهذه الإشارات العامة نقف على أخبار شخصيات، وعينات من التجمعات، كانت تمثل هذا الفكر على الأرض المغربية آنذاك.

(1) التشوف، 354 .

(2) التشوف، 399 .

المدرسة الغالبية

- محدث يتخلى عن شركة أبيه
- مجتهد في الثمانين من العمر
- وسط شبكة صوفية
- حميم تبث إليه الشكوى
- تصدع بجماعة قرطبة
- إغراء مدينة شلب
- فتنة محاذية
- استقرار ونضج بالمغرب
- مؤلفات غائبة
- مريدون نبغاء في العلم

المدرسة الغالبية

نشطت الحركة الصوفية بشمال عدوة المغرب بعيد انتهاء حركة ابن قسي على يد عالم صوفي أندلسي هو أبو الحسن بن غالب.

محدث يتخلى عن تركة أبيه

أبو الحسن علي بن خلف بن غالب من أقران ابن العريف سناً وتكويناً ومذهباً. فهو من أصل عربي قرشي من بيت ميسور كان يستوطن مدينة شلب. ولد سنة 484 هـ. وتلقى تعليماً دينياً محكماً على الطريقة التي كانت سائدة آنذاك. والتي كانت تؤكد بعناية خاصة على القرآن والحديث.

وقد تجول كثيراً في حواضر الأندلس وبواديه استكمالاً لتكوينه في العلم والعمل واستوطن مدة مدينة قرطبة، وأخذ بها عن الراوية المؤرخ أبي القاسم بن بشكوال. وأخذ عن أبي الوليد ابن مفرج وأبي الحسين عبد الملك بن الطلاء.

وفي أيام وجوده بقرطبة انخرط في وظيفة إدارية وهو لا يزال شاباً «فقد استكتبه الحاج بن بلكاس اللمتوني فحظي عنده كثيراً واستولى عليه وبقي معه مدة»[1] وقد انكب بالخصوص في إطار اهتماماته العلمية على رواية الحديث. قيد منه الكثير وجمع الروايات المختلفة وقابلها. ودرس الأسانيد مميزاً منها الصحيح من المعلول. وهو بذلك يعتبر من الحفاظ المحدثين الذين أنجبتهم الأندلس. وسينعكس ذلك التكوين الحديثي على تآليفه. ويغلب على الظن أن كتبه من نوع الكتب الحديثية التي تركز على أحاديث الرقائق والترغيب والترهيب والتي يجد فيها المعتنقون للتصوف كامل المتعة. نظير ما فعله شرف الدين النووي في كتابيه: «بستان العارفين» و «رياض الصالحين».

وسيستمر اهتمام أبي الحسن بن غالب بعلم الحديث طويلاً ولا ينفك عنه حتى بعد تقدمه في ميدان التصوف وتصدره للإرشاد. ويذكر أنه كان يُسمع بالخصوص كتاب «السنن لأبي عيسى الترميذي». وممن أخذه عنه الصوفي الكبير أبو مدين أيام طلبه.

---

(1) الذيل والتكملة س5 -208 .

وقد نزل أبو الحسن بن غالب بمدينة إشبيلية. وتعرف بها على الصوفي الكبير أبا الحكم بن برجان ولكن تحوله نحو الوجهة الصوفية يرجع السبب فيه إلى لقائه بأبي العباس بن العريف. فبصحبته تكونت فيه شجاعة «البحث عن الحقيقة» وإيثار الآخرة على الدنيا، والتخلي عن العلوم التي لا تخدم تلك الغاية.

ولا يوجد بين أيدينا ما يسمح بتوقيت منضبط لتاريخ هذا اللقاء المهم في حياة أبي الحسن بن غالب، مع العلم أننا لا نجد تصريحاً بزيارة ابن غالب لمدينة المرية حيث كان يقيم ابن العريف. وإن كان يغلب على الظن وقوع ذلك بحكم مبادرته إلى السياحة والتجوال.

والراجح أن هذا اللقاء الذي نتج عنه ذلك التحول الجذري في منظور الرجل قد تم في شبابه. فابن عبد الملك يحدثنا أنه انقطع عن الوظيفة الإدارية التي كان يزاولها بقرطبة وأقبل على الزهد: «رفض ذلك كله وتخلى عنه زهداً فيه وتصدق بما ملكته يمينه أجمع»[1]. وقد تأكد زهده في حادثة أخرى استعظمها قرينه وأستاذه أبو العباس بن العريف. فقد ورث عن أبيه نحو اثني عشر ألف دينار فيما يبدو أنه مبلغ مالي ذو بال في زمانه. ولكن ابن غالب كان يرى الشبهات تعتري تلك الثروة. ولعل أباه كان قد جمعها بمزاولته لمهام في هرم السلطة أو على الأقل كان مخالطاً لأصحابها. فتلك أكبر شبهة كان يتحفظ منها الورعون في تلك الأزمان. فلم تغر ابن غالب تلك الثروة «فخرج عنها كلها تورعاً. فقال أبو العباس بن العريف: يا أبا الحسن: هلا طهره الثلث»؟![2].

وهكذا يقلق أبو الحسن بن غالب الإستمرار في مزاولة وظيفة إدارية. ويجد في نفسه القدرة الكافية للتخلي عن قدر لا بأس به من المال والمتاع، مقتفياً في ذلك آثار من يصيبهم هم التحري من الوقوع في المحرمات أو تقلد المسؤوليات طلباً للسلامة في المآل. وتلك حال كثير من الزهاد والورعين والمتصوفة الذين عرفتهم مختلف أعصار وأمصار العالم الإسلامي.

---

(1) ابن عبد الملك ص 5-208 .

(2) م. س. وقد وقع هذا لعدد من زهاد وصوفية هذه الأمة. فذكر التاريخ أن منهم من خرج عن مال أبيه لتقلده خطة في هرم السلطة. ومنهم من رفضه لأن أباه كان لا يحسن المبادىء الفقهية التي تحكم الأموال أو لأنه كان يميل إلى مذهب القدرية أو طائفة من المبتدعة.

مجتهد في الثمانين من العمر

ثم أعقبت بعد هذا فترة سياحة وعزلة وانقطاع. فأكثر ابن غالب من التجوال بدون زاد. ودخل المغارات والبوادي قطعاً لعوائد النفس. وتقرب إلى من يشار إليهم بالفضل والصلاح من العلماء والزهاد المشهورين والمغمورين. ولعل ذلك تم بإشارة شيخه ابن العريف. إذ السياحة على التجرد كانت من الوسائل التي يحث عليها أساتذة التصوف في تلك العصور. فالأسفار هي التي تسفر عن الأخلاق. والمشاق والصعاب محك ينتج الأشواق والأذواق.

يقول ابن عبد الملك عن لقائه بالعلماء والزهاد: «انقطع معهم وألزم نفسه من أنواع المجاهدات كثيراً»[1] والصوفية عموماً قوم لم يقنعوا بالقدر القليل الرتيب من العبادات بل أخذوا أنفسهم بالكثير الشديد الأحوط «مجاهدة للنفس المتكاسلة المتقاسعة». ولما فتح لهم القرآن باب «المجاهدة في الله» على مصراعيه بقوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا﴾ ولجوا هذا الباب بكل قوة وحزم وتفننوا في أنواع المجاهدات. وقابلوا كل ما قد يظهر عليهم من التراخي والفتور بكثير من الذكاء في أصناف التقويمات وضروب المجاهدات بحثاً عن سبل الله الموعودة

والصوفية يلتقون جميعاً في هذا السلوك في بداياتهم. ولكنهم في أخريات حياتهم يتنوعون عموماً إلى صنفين: صنف تخف عنده المجاهدات وتتقلص كما وكيفا، دون أن يصلوا إلى حد إغفال المفروض من العبادات والمتأكد من المسنونات، وتغلب عليهم التأملات والأفكار والأذواق. وصنف يستمرون على نفس الوتيرة في الكلف والمشقات والتهجد والقيام. وهؤلاء هم «العباد الصوفية». وجدوا حلاوة الطاعات وسعدوا بأنس المناجاة. وقد يوجد في العباد من لا حظّ له من نظرات الصوفية وفهومهم. فهو عابد ناسك.

وقد كان أبو الحسن بن غالب عابداً صوفياً متخلقاً. وكان من أولئك الذين استمروا في أخذ نفوسهم بالشدائد حتى بعد أن تقدم بهم العمر. قال عنه من لقيه في أخريات

(1) ابن عبد الملك، الذيل والتكملة 5-208 .

عمره: «كان يغلب عليه المراقبة لله والتأهب للقائه وحسن الرعاية والإقبال على الدار الآخرة. وكان قد بلغ الثمانين سنة وهو في اجتهاده كما كان في بدايته»[1].

وسط شبكة صوفية

نبغ أبو الحسن بن غالب في فن التصوف وعلا قدره في ميدان التحقق وهو لا يزال بالأندلس. فقد أثمر عوده قبل أن ينتقل إلى أرض العدوة ويستقر «بقصر كتامة» - القصر الكبير حالياً - وصار أستاذه ابن العريف يناديه «بالصاحب» و«بالأخ» ويستعمل معه آداب القرناء لا شروط الشيوخ مع مريديهم. وأصبح ابن العريف يبث إليه الشكوى ويستفسره فيما أشكل عليه ويستوهب منه الدعاء ويفضي إليه بما جد عنده في سلوكه من أحوال وأذواق.

كما أن أبا الحكم بن برجان أصبح ذا اهتمام خاص به مسارعاً إلى إبلاغه التحايا والأشواق كلما تيسر بينهما رسول أو أمكن إيصال كتاب.

وتدل المراسلات المتبقية لدينا، وهي بالخصوص رسائل ابن العريف[2] إلى أصحابه وأحبائه على قدر الوفاء والإخلاص والتعظيم الذي كان يتبادله هؤلاء الأقطاب الثلاثة. ابن العريف وابن برجان وابن غالب.

كان ابن غالب على ما يغلب على الظن قد استوطن قرطبة في فترة ثانية تولى فيها مهمة تكوين جماعة صوفية بإيعاز من ابن العريف. وكان الرجال الثلاثة يتبادلون الأخبار ويتواصون بالمريدين. وقد كونوا ما يشبه شبكة صوفية تتعاون على إنجاح المهام التي وقفوا نفوسهم عليها. يكمل بعضهم ما ينقص عند البعض الآخر. يأتي في طليعة هذه الشبكة هؤلاء الثلاثة مع بعض التقديم والإجلال الخاص لأبي الحكم بن برجان الذي لا ينفك ابن العريف عن ندائه «بإمامي وكبيري». ويأتي في وسطها أئمة صوفية آخرون - أو مقدمون - أقل مكانة نسبياً من السابقين يستوطنون مدناً وبلاد أخرى كأبي القاسم بن قسي بشلب وأبي موسى نزيل مدينة جيان الذي نعته ابن العريف بعبارات الإجلال[3].

---

(1) م، س

(2) مخطوط مفتاح السعادة وتحقيق طريق الإرادة. الخزانة الحسنية رقم 1562 ومنه نستقي جل المعلومات الواردة فيما يأتي بعد بتصرف.

(3) م، س: 61 .

ثم باقي المريدين المنخرطين في الجماعات المتواجدة هنا وهناك.

ويظل ابن العريف وسط هذا النسق يمثل - تلك الروح الأدبية - المهتمة القلقة على نجاح هذه التربية المحرضة على العمل المسدية لمختلف الحكم والنصائح. فقد كتب ابن العريف إلى ابن غالب يخبره أنه استقبل بالمرية أبا موسى وأن عنده فوائد وأنه فرج عنه بعض ما كان يجده من الضيق. وأنه غادره متوجهاً إلى زيارة ابن غالب. وكتب إليه يخبره أن أبا محمد عبد الله بن محفوظ - من أصحابهما - «قد عزم على استيطان إشبيلية وأنه في كنف رعاية الشيخ أبي الحكم أدام الله توفيقه»[1] وأخبره من جهة أخرى «أن إسماعيل أخاه سافر إلى بلاد المغرب وورد كتابه من مراكش ولا تحقق له حال» وطلبه أن يدعو الله أن يفتح له في نفسه بهداية وكفاية[2].

حميم تبث إليه الشكوى

أما اشتياق ابن العريف إلى ابن غالب وإخلاص محبته فيه فقد ظهر في رسائله إليه في عبارات بليغة من مثل: «[أخوك] بعدت أنباؤك عنه فوحشته بك طويلة. ولم يدر كيف حالك وحال إخوانك فمسرته قليلة كليلة. ما أشبه الليلة عنده بالبارحة وأقرب اليوم من غد. فبالذي لك أسأله وله أسألك لا يمنعك من المخاطبة إلا مانع الضرورة[3]».

ومن مثل هذا الاهتبال بوصول رسالته إليه حيث قال: «وصل كتابك الكريم ووقفت على مضمونه في جوامع فنونه وكل من عندي من الإخوان أكرمهم الله إنما يعتقدون يوم وصول كتابك عرساً من الأعراس يفيد النفوس والأنفاس، ودعاؤهم بحسب مسرتهم. والله يؤلف القلوب في ذاته ويقودها إلى مرضاته»[4].

وكتب إليه مرة في صدر رسالة: «عندي في وقتي هذا من الرقة لذكرك ما لا أدري له سبباً مخصوصاً، ولا أعرف من الإشارات فيه أمراً منصوصاً. فإن كان عن شغل بال فعزاؤك عما تضمن الحق سبحانه جزاؤك. وإن كان عن أنس بمولاك فهنأك الله ما به تولاك»[5].

---

(1) و (2) مفتاح السعادة، 113 .

(3) م، س 61 .

(4) م، س 108 .

(5) م، س 99 .

ونظراً لما كان أبو الحسن بن غالب قد وصله في مقام المعرفة الدينية فقد صار في نظر ابن العريف مؤهلاً لأن يبث إليه شكواه. وشكوى هؤلاء الناس لا تتعلق بنقص في المال والمتاع والأولاد وإنما ترتبط بنقص في اليقين. أو حيرة تجاه إشكال معنى من معاني الدين، أو اهتمام بحصول فتور في العبادات، أو غياب حال سني كان يستلذ بمذاقه ويستأنس بأريجه.

وهكذا أفضى ابن العريف إلى أبي الحسن بن غالب ببعض ما أصابه من هذا القبيل كما بث شكواه أيضاً إلى ابن برجان. ونحن وإن كنا لم نطلع على أجوبة ابن غالب على مثل هذه التهممات فإن الفائدة لا تخفى في الإنصات إلى هذه الأرواح القلقة في تعبيرها عن معاناتها[1].

كتب ابن العريف مرة يقول: سلام على أخي أبي الحسن بن غالب. أخوه يشكو إليه عجره وبجره. وترِك من الأمر أفجعه وأكبره. الناس في الدنيا إما محمول على كاهل الغفلة يرجى له التوفيق فيما بقي له من الطريق. وإما منظور إليه بعين العناية. مأخوذ بيده إلى محل الكفاية. وأخوك بطال معطال لا من أهل الآخرة فيشيح ولا من أهل الدنيا فيستريح فلا تكن يا أخي كذلك[2].

ووصف له نفسه مرة أخرى قائلاً: إن قلت إني في عافية فإما كذبت وإما درت على الكذب فإنه لا عافية لمن كثرت معاصيه واشتملت على أدناس المخالفة أدانيه وأقاصيه. وإن قلت إني لست في عافية كفرت بنعم الله سبحانه عندي، وأنواعها لا تحصى، ولا تحد بتواليها ولا تستقصى. فإن كنت تفهم بلسان الإشكال حقيقه ما عند أخيك المتحير من الأحوال فافهم. وإن كنت مشغولاً بنفسك عن أبناء جنسك فهو لك ولهم أسلم[3]!

وصرح ابن العريف إلى صديقه بالحيرة التي تنتابه. واعترف أنها ليست حيرة المعرفة التي هي مقام يدخله المتوجهون الصادقون إلى الله. وقال في نزاهة عاليه إنها حيرة العقوق والعقوبة التي يستشعرها شخص يزداد تأزماً وهو يرى شهرته تسبقه وتعم البلاد كمرشد صوفي كبير وعابد صالح خبير، في وقت لا يرى نفسه أهلاً لشيء. ويبث

(1) انظر أيضاً ما جاء في هذا المعنى عند دراستنا لشخصية ابن العريف. فصل: المدرسة العريفية.

(2) مفتاح السعادة، 59 .

(3) م، س 64 .

شكواه إليه قائلاً: «إن أخاك محترق بنار حيرة، ليست بحيرة المعرفة التي هي سجن من سجون الحق لاختبارات أهل الوفاء والصدق... ولكنها حيرة عاق شاق نسي نفسه بنسيانه مولاه. فكانت الحيرة عقوبته ومثواه. فلا صوته معمور ولا صمته مشكور. ولا هو بشيء من معانيه مأجور ولا معذور. نفعك الله بك. ونفعك في كافة ذهابك ومذهبك برحمته لك بداية ولطفه بك نهاية»[1].

«وأما أخوك وما يتشوف إليه من معرفة ما لديه [ما لدى الله] فما ازدحمت عليه الفتن قط أكثر من ازدحامها عليه في وقته هذا، من ذكر مشهور، وسر بخلاف المشهور معمور. وقد وجب واجب السكوت. ولزم لزوم البيوت. ولا مفر إلا إلى الإنكار. لو كان المحل صالحاً لأعمال الأبرار. اللهم إنها الحيرة العظمى»[2].

تصدع بجماعة قرطبة

أفادتنا رسائل ابن العريف إلى أبي الحسن بن غالب أن هذا الأخير لقي عنتا في قيادة الجماعة الصوفية في موطنه. فقد وجد فيهم، فيما يظهر، من لم يوافق على تقدمه، أو من نازعه منصب الإرشاد، من مثل ما يحدث بين القرناء عادة من التنافس والتحاسد.

ويبدو أن ابن غالب اهتم كثيراً بذلك لولا مواساة ابن العريف له وتأكيده له في مكانه والتخفيف عنه بأن ذلك السلوك من قبل الرفقاء سنة كونية لم ينج منها كبار الأولياء العارفين وحتى الأنبياء والمرسلين، وقال له «يا أخي يا أبا الحسن لا تشغل بالك بشيء مما طرأ عليك فما رياء هؤلاء إلا في حجور هؤلاء؟! والسلام عليك مني ومن أبي الحكم وأبي محمد عبد الرحيم وجماعتنا»[3].

وقد فصلت رسالة أخرى هذا المشكل الذي واجهه ابن غالب حيث أصبح أعضاء في الجماعة ينبزونه بالكلام السيء ويتبعون عورته وأطلقوا ألسنتهم بما يسيء إلى سمعته. وسارع ابن غالب إلى إخبار ابن العريف بالحادث لكنه تباطأ عن غير قصد في حسم المشكل. ثم تدارك الأمر وكتب إلى ابن غالب يواسيه ويقرر قدره في سبيل المعرفة ويعتبره سبب فلاح كل الجماعة ومدر الأرزاق المعنوية عليهم. وأن السبب

(1) م، س 89.

(2) م، س 81.

(3) مفتاح السعادة، 85.

الحقيقي في حدوث المشكل يرجع في نظره إلى داء الرياسة التي تهفو إليها النفوس، والذي هو فرع من داء آخر أقبح وأخطر وهو داء الكبر الذي نهى عنه الشرع والذي يحجب الإنسان عن رؤية الحقيقة إذا هو تمكن منه. وهكذا قال له:

وقفت على ما ضمنته كتابك أكرم به وارد. وعلى شوقي إليه وافد. وعرفت مضمنه من غضب أقوام، ونطقهم بألسنة نوام، وقد هممت في تلك المدة أن أخاطبهم في التحفظ من هجمات النفوس، برياستها الراسخة في البؤس. فلا أدري في وقتي هذا ما منعني حينئذٍ، إلا أنه قدر نفذ. ومن شأن الكبر أن يطغى بيسير التخمين فما يبالي بكثير اليقين. وفراغ الصدر مفتاح سوء الظنون. . والعجلة ركاب العقل المفتون وليس [خفيا] من اعتذارك لإخوانك أن يجتمع فيه شمل سرك وإعلانك. بارك الله عليك وعليهم. وقرر بالعصمة ما ساق من الخيرات إليك وإليهم. ولو عرفوا معرفة الخصوص كم أنفك في قبولك ذلك الأمر من مأسور. وانبسط من محسور ومحصور لما وقعوا في ظلم الأحوال. ولا عارضوا فتح الله بك على كافتهم بمثل تلك الأحوال. وليس بمستنكر نفار الخلق عن مواضع رحمة الله. والمولى يقول: وهمت كل أمة برسولهم ليأخذوه[1].

إغراء مدينة شلب

وكما لاقى ابن غالب معارضة من قبل إخوانه في الطريق الصوفي، لاقى أيضاً صعوبة من قبل أهله. واستشار ابن العريف مرة في تغيير موطنه. وكان يعزم على الانتقال إلى مدينة شلب التي ازدهرت بها طائفة صوفية. والتي كان النجاح في تآلفها يرجع إلى التعاهد الذي كان يقوم به ابن غالب تجاهها بإيعاز من ابن العريف، فقد كان ابن غالب في بلد وسط بين المرية وشلب. وقد أوصاه ابن العريف يوماً مكاتباً إياه: لا تقطع كتبك عن إخواننا بشلب أطاب الله عنده ذكراهم ونور لهم مواضع المنزلة من دنياهم وأخراهم. واعلمني بما جد عليك في ذلك. وتردد عليهم في الوصية في الماشين والحاضرين عليهم والبحث عن أحوالهم والفتش عن أسرارهم. وأن يخاطبوك بما دق من ذلك وجل[2].

---

(1) م، س 86 .

(2) مفتاح السعادة، 97 .

وهكذا يظهر أبو الحسن بن غالب حلقة مهمة في الربط بين الشيخ ابن العريف ومريديه بغرب الأندلس حيث كان أحدهم، أبو القاسم بن قسي، يخبىء داخله أفكاراً غريبة عن المنهج الصوفي نضجت فيما بعد في شكل أحداث ثورة المريدين.

وبخصوص ما اعترض أبا الحسن بن غالب داخل أسرته من عدم مساعدة على مهمته ومشاكسته والتأثير عليه ليكون رجل دنيا لا رجل دين، أجابه ابن العريف يخفف عنه بعضاً من معاناته وقال: لا يكن في صدرك حرج من أهل بيتك إذا اختلفوا عليك ورموا بأحداقهم إليك فإنه حكم الله الذي لا يناقض ولا يعارض. من كل شيء خلق زوجين اثنين. فلا بد من إقبال وإعراض ومحبة وإبغاض وسكون وارتماض. فمن ظننت من أهل بيتك أنه غافل فنصحته فأبي فلك أجمل إسوة في كتاب الله سبحانه فقل فكيف آسى على قوم، وقل فقد وكلنا بها قوماً. واتل كثيراً قول الله سبحانه: ﴿ولا تحزن عليهم ولا تك في ضيق مما يمكرون﴾[1] [النحل:127].

وقد كان أبو الحسن بن غالب قد همّ بالإنتقال إلى شلب لما كان يتوقع فيها من الظروف المساعدة مادياً ومعنوياً لولا أن الخطر المسيحي بدأ يهددها. وقد نصح ابن العريف صديقه في أن لا ينتقل إليها لأن المخاطرة بالأهل في بلاد غير آمنة ليست من الصواب في شيء.

فابن غالب وإن كان على قدر من الشجاعة وربما من المسارعة إلى المساهمة في الجهاد ودرء خطر الأعداء فإن تعريض الولد والنسوان للخطر ينبغي أن يجعله يحجم عن استيطان تلك البلاد. ومما جاء في مراسلته إياه: أما ما ذكرت من التنقل إلى شلب صانها الله لما فيها من الرفق فإن الإخاء يوجب المساعدة لك. والعلم يقتضي أن لا تنهض بك قدمك إلا عن يقين أو سنة. فإن لنفسك عليك حقاً ولأهلك عليك حقاً. وليسوا مثلك في القوة إن كان العدو كما قيل ظهر في تلك الجهات ظهوراً مخيفاً. فقف عند الأولى بك ألا تنهض[2].

(1) م، س 62 .

(2) مفتاح السعادة 97 .

فتنة محاذية

ويظهر أن ابن الغالب توقف فعلاً عن تغيير مكان إقامته وانصاع لنصيحة رفيقه ابن العريف ولم يتعرض لحملات النهب والسلب التي كان المسيحيون يناوشون بها أطراف الأندلس المسلمة. ولكن ابن غالب قدر له أن يمتحن في فتن داخلية كانت تنخر جسم المجتمع المسلم. ويشير ابن عبد الملك أنه «لما كانت فتنة الأندلس دارت عليه دوائر كادت أن تنال منه فخلصه الله منها بجميل صنعه وما عود أولياءه من ألطافه»[1].

ومن الصعب تحديد أية فتنة هاته لأننا لا ندري متى امتحن أبو الحسن بن غالب بها. والأندلس كانت يومئذٍ تقوم وتقعد تحت فعل الثورات هنا وهناك. وكانت أيضاً تعيش على الأحاديث الساخنة للمحن التي كان يسلطها الحكم المرابطي على متصوفة الأندلس. فهل المقصود بالفتنة ما تعرض له ابن العريف وابن برجان وأبو بكر الميورقي من مضايقات من قبل الفقهاء انتهت باستدعائهم إلى العاصمة مراكش؟ وهل كادت تلك الحملة أن تشمل أبا الحسن بن غالب ونجا منها بأعجوبة؟ إذ لم نقف لحد الآن على إشارة تفيد بأنه اتهم في عقيدته واستدعي للمناظرة والتحقق بمراكش كما وقع للمذكورين آنفاً. مع العلم أننا نفترض ببعض الإطمئنان أنه إلى حدود سنة 536 التي شهدت وفاة ابن العريف وابن برجان لم يكن ابن غالب قد استوطن بعد قصر كتامة بالعدوة المغربية.

أم هل المقصود بالفتنة الأندلسية فتنة انتقال السلطة من يد المرابطين إلى يد الموحدين وما بقيت تجتره الأندلس من آثاره، وما لابسه من أحداث ثورة المريدين بزعامة «المتصوف الشلبي» أبي القاسم بن قسي؟ وهي الأحداث التي إن لم تفصح المصادر عن مشاركة فعلية لابن غالب فيها فلن يمنع ذلك من توجه الإتهامات إليه بحكم ارتباطه بصوفية شلب بالضبط. وإلى حين العثور على جديد يقوي احتمالاً على حساب الآخر: يغلب على الظن أن ابن غالب تشتتت به السبل بعد محنة صديقيه ابن العريف وابن برجان وزاد حاله تعقيداً بعد بروز طائفة من المريدين الذين لهم به علاقة إلى الخروج على السلطة بقيادة ابن قسي وبعض رفقائه. ولم يستقر به المقام في مكان «ثم فارق الأندلس بعد تردد كثير من بلادها»[2]. ثم استقر بقصر كتامة بشمال المغرب، ومن

---

(1) الذيل والتكملة. 5-208 .

(2) ابن الملك، الذيل والتكملة 5-208 .

ثم نميل إلى أن انتقال أبي الحسن بن غالب إلى العدوة المغربية تم بعد أن هدأت عاصفة محنة الصوفية وانتهت زوبعة أحداث ثورة المريدين في أيام الخليفة الموحدي عبد المؤمن بن علي. ومن ثم تكون رسائل ابن العريف إليه كتبت كلها في وقت كان لا يزال فيه بالأندلس. فعلى أبعد تقدير يكون ابن غالب قد جاء لتأسيس زاويته «بالقصر الكبير» في خضم ثورة المريدين هروباً بالضبط من الإشتراك فيها من قريب أو من بعيد.

استقرار ونضج بالمغرب

يبدو أنه بمقام ابن غالب بالقصر الكبير طويت صفحة من كتاب حياته واستأنفت صفحة جديدة يطبعها الهدوء والإستقرار. فسرعان ما كون بالقصر الكبير جماعة صوفية من أهل البلد وبث فيهم تعاليمه. وهم قوم لم يكونوا بمعزل عما كان يسري بالأندلس القريبة من نظريات.

وللقصر الكبير دور مهم في هذه الأزمان. فقد كان مرحلة في الطريق الرئيسية بين مراكش والأندلس عبر سبتة القريبة. وقد زاره شيوخ صوفية علة وزهاد كثيرون. منهم أحمد العريبي وهو واحد من شيوخ ابن عربي الحاتمي وآخرون.

وقد التفت قلوب السالكين على هذا الرجل العابد ذي الخبرة الطويلة في ميدان التصوف. وعلى حد تعبير ابن عبد الملك «صار إمام الصوفية وقلوتهم يقصدونه ويهتدون بأثاره ويقتبسون من أنواره»[1]:

ومن الذين زاروه بالقصر الكبير الشيخ الأكبر محيي الدين بن عربي الحاتمي. وكان شاباً لا يزال يتجول بحثاً عن لقاء الصالحين ضمن زياراته للمغرب. فقد قال ابن عربي في إحدى رسائله: وصلنا قصر كتامة وألفينا بها الشيخ العلامة الدرة الفاخرة، المتواجد الموسوم في أبناء الآخرة[2]. وقد قصده بالخصوص المريدون من شمال المغرب وجنوب الأندلس: من سبتة وطنجة والجزيرة الخضراء.

وبالقصر الكبير ظهر ابن غالب ولياً صاحب كرامات وخرق عوائد، وتحدث الناس بما يقع له من ذلك. بل تحدث الناس بما يطرأ على مريديه والحاضرين في مجلسه من

---

(1) الذيل والتكملة 208 .

(2) ابن عربي الرسائل 8 ط. دار إحياء التراث العربي.

الأمور الخارقة للعادة، وابن عبد الملك ينقل عن عالمين من مريديه بعض ذلك. كما يتحدث ابن الزيات التادلي في التشوف عن البعض الآخر، ولا ننسى أن التصوف في هذا العصر كان مقترناً بالحديث في «الكرامات والمناقب».

وقد وصف ابن غالب بأنه كان مؤثراً في النفوس بالكلام، ومؤثراً فيها بالصمت أيضاً! قال عنه الصوفي العالم العامل أبو الصبر السبتي: «كان من الذي إذا رؤوا ذكر الله. وكان إذا رأيته وعظك بحاله وهو صامت مما غلب عليه من الحضور والمراقبة لله تعالى»[1].

ومن ناحية الأخلاق الرفيعة لم يتوان ابن عبد الملك في وصفه بالزهد والتواضع والرحمة بالناس حتى قال عنه «كان أشفق خلق الله على الناس وأحسنهم ظناً بهم».

وقد جمع ابن غالب إلى كل ذلك معرفة كبيرة بالعلوم الدينية «وكان ممكناً في علوم القرآن». وقد أشرنا بداية إلى عنايته الخاصة بالحديث النبوي. كما كان أديباً يتذوق الشعر ويقرضه.

مؤلفات غائبة

وابن غالب إلى جانب كل هذا مؤلف مغربي كتب في فن التصوف رسائل لم تقع عليها الأيدي لحد الآن للأسف. وهي تآليف جليلة في بابها. ويكفيه شهادة تزكية ابن عبد الملك له - رغم تشدده ونقده البالغ - فقد قال عنه: له في طريقة التصوف مصنفات لا نظير لها، وأشهر عنوان تتداوله الأقلام وتنسبه إليه كتاب «اليقين». وهو تأليف في التصوف يغلب على الظن أنه أكثر فيه من الإستشهاد بالحديث النبوي. ولعل الزمان يجود يوماً بظهوره. ومن الكتب التي ذكرت له أيضاً كتاب «الإعتبار» وهو من الكتب التي أقرأها الصوفي التونسي أبو محمد عبد العزيز المهدوي صاحبه ابن عربي الحاتمي[2]. وقد نسب له مؤلف كتاب المنح الصافية -فيما نقله الكتاني في السلوة - كتاباً آخر أسماه «كتاب الأيام والحجب» وقال فيه وفي غيره من تآليف ابن غالب إنها مفيدة في بابها غريبة في معناها. ولا وجه عندنا لهذه الغرابة إلا أن يكون قد طعمها بدقائق في التصوف والتجارب الروحية التي خبرها.

---

(1) الذيل والتكملة 5-208 .

(2) سبك المقال لفك العقال: لعبد الواحد بن محمد بن الطواح 67، مخطوط الخزانة الحسنية 105 .

ولكون ابن غالب كان يجمع إلى التصوف كثيراً من العلم والإهتمام بشؤون التحصيل فقد جاء تلاميذه على وفق هذه الصور يجمعون العلم إلى العمل ويمزجون الذوق بمعطيات العقل في إطار قرآني سني.

مريدون نبغاء في العلم

يمثل هذا الإتجاه من بين مريدي ابن غالب بالخصوص، رجلان: أبو الصبر أيوب الفهري وعبد الجليل القصري.

فأما أبو الصبر[1] فهو من أهل سبتة الذين اتصفوا بكثير من الزهد والورع والفضل. تتلمذ على ابن غالب ولكنه خدم أيضاً أبا يعزى ثم أبا مدين. وفي رحلته العلمية إلى الديار الشرقية أخذ عن عدد من الأساتذة والشيوخ. وكان قد وضع، على عادة أهل هذا العصر، برنامجاً جمع فيه شيوخه وأسانيده. وقد وصفه ابن القاضي في «الجذوة» بقوله: «كان محدثاً راوية شاعراً صوفياً جليلاً من بقايا شيوخ الصوفية السنية»[2].

وبسبتة أدرك شهرة واسعة كمدرس واعظ احتل كرسي جامعها مدة. وعلا صيته وقصده الكثير من الناس.

أما عبد الجليل القصري[3] فهو من أهل قرطبة ولكنه لقب بالقصري لنزوحه ونزوله بالقصر الكبير وتوفي بسبتة. وهو من الذين ورثوا علوم وأحوال شيخه ابن غالب. وغلب عليه التفسير والإهتمام بعلوم القرآن. وبلغت أصداء تخصصه هذا أقاصي البلاد. وكان إلى جانب ما يصدر عنه من أحوال ومعاملات وزهد وتبتل هائماً بالكلام في تأويل القرآن وتشقيق المعاني من آياته. ويخبرنا أحد شيوخ الوقت عنه أن رآه مكث يتكلم في معنى حرف القاف من سورة «ق» سبع ليال[4].

ولحسن الحظ بقي في الموضوع من ضمن ما كان قد ألف من تآليف كتابه القيم «شعب الإيمان» الذي يبدو أنه محاولة لتطبيق الحديث النبوي الوارد في شعب الإيمان

---

(1) التشوف ع 240 وجذوة الإقتباس لأحمد بن القاضي ع 121 ط. الرباط 1973 .

(2) م. س

(3) التشوف ع 241 ونيل الإبتهاج 184 .

(4) المقصد الشريف لعبد الحق البادسي 68 ط. الرباط 1982 .

المتفاوتة على الآيات القرآنية وتفسير كل واحدة منها من ثَمَّ تفاسير متعددة يليق كل تفسير منها بشعبة أو مقام. وكتاب شعب الإيمان من المحاولات التفسيرية التي تلقاها العلماء بالقبول من بعده. وممن ينقل عنه مقتطفات ابن الحاج في كتابه «المدخل إلى تصحيح الأعمال بتحسين النيات».

وعند ابن الزيات التادلي في التشوف الخبر عن أنه امتحن آخر حياته وأزعج من القصر الكبير إلى سبتة حيث توفي سنة 608 وذكر التادلي أيضاً عبارة قد تفيد أن عبد الجليل القصري هو الذي تقلد مهمة الإرشاد بزاوية القصر الكبير بعد وفاة ابن غالب. فقد قال عنه «كان بقصر كتامة مأوى للمريدين».

ومن آخر من حدث عن ابن غالب الشيخ أبو إسحاق إبراهيم بن طريف الذي كان يستوطن الجزيرة الخضراء. والذي تلقى أيضاً تعاليم الطريقة العريفية لكن بواسطة شيخ آخر كان قد استقر بالقاهرة بمصر هو أبو الربيع سليمان بن عمر المالقي. وكان هذا قد صحب طويلاً ابن العريف ولكنه فضل أن يهجر الأندلس بعد أن رأى ما يتعرض له ابن العريف من المضايقات وقال: «والله لا سكنت أرضاً يتعرض فيها لمثل هذا الرجل»[1].

فأبو إسحاق بن طريف يلتقي مع مدرسة ابن العريف من طريقين: الطريق الأولى بواسطة أبي الحسن بن غالب الذي رآه في آخريات عمره وحدث عنه وقال: لما حضرت أبا الحسن بن غالب الوفاة قال لأصحابه: اجتمعوا وهللوا سبعين ألف مرة. واجعلوا ثوابها لي: فإنه بلغني أنها فداء كل مؤمن من النار. قال فعملنا واجتمعنا عليها وجعلنا ثوابها له[2]. والطريق الثانية بواسطة أبي الربيع المالقي عندما قام برحلة إلى المشرق ووجده عالي الصيت بمصر كصوفي كبير.

وعلى أبي إسحاق إبراهيم بن طريف سيتخرج «بلديه» الولي الكبير الذي طبقت شهرته بلاد الكنانة والشام في أواخر القرن السادس أبو عبد الله محمد القرشي الهاشمي. . .

---

(1) صلة الصلة لابن الزبير، مخطوط القرويين.

(2) نفح الطيب للمقري 2-54 .

المدرسة الشعيبية الأمغارية

- احترام للشيخ وبنيه
- تعضيد بني زيري لبعض الصلحاء
- المرابطون يؤيدون نوعاً من التصوف
- السلطة تقيم مهرجاناً للصوفية
- تقدير خاص من طرف العلماء
- الذكر يمنعه من حلق شاربه
- اهتمام بعلم الكلام وورع كبير
- تعذيب إرادي للنفس واتهام لها
- الطائفة الشعيبية

المدرسة الشعيبية الأمغارية

احترام للشيخ وبنيه

لا يستقل الحديث عن أبي شعيب السارية أيوب بن سعيد دون الحديث عن بيت بني أمغار الشرفاء. فبهم تخرج في طريق الديانة والزهادة وإليهم يرجع فيما أوتي من فضائل وإفضالات. وهو في النهاية حسنة من حسنات التربية الروحية للطريقة الأمغارية.

لقد دلت الأخبار الواردة في كتاب «بهجة الناظرين»[1] أن أبا شعيب السارية صحب أبا جعفر إسحاق بن إسماعيل والد أبي عبد الله أمغار، وأنهما دخلا معاً الخلوات وتغرّبا في السياحات وتحملا مختلف أنواع الرياضات.

ويبلو أن أبا جعفر إسحاق بن إسماعيل توفي وكان ابنه أبو عبد الله محمد لا يزال شاباً يافعاً. وقد تعاهد أبو شعيب أبا عبد الله بما يقتضيه الحفاظ على العهد والإعتراف الراسخ لفضل أبيه عليه. ولا يبعد أن يكون أبا شعيب قد صحب أبا جعفر إسحاق لا على سبيل الرفقة والإقتران. وإنما على سبيل تسليم الإرادة له وتحكيمه في نفسه قصد تربيتها.

وقد جرت عادة المريدين المخلصين في الطوائف الصوفية أن ينزلوا أبناء شيوخهم الذين توفوا منزلة آبائهم ويحوطونهم بنفس الخدمة والرعاية ومشاعر التعظيم والإحترام. حتى إن المريدين المجتهدين منهم في طريق التصوف لا ييأسون إذا رأوا ذرية أشياخهم لا تسير على نفس نهج أسلافهم، فيعملون جادين على أن يقتفي أولئك الأبناء طريقة آبائهم. ثم عندما تظهر عليه أمارات النجاح يسلمون إليه تدبير شؤون سيرهم الروحي من جديد. بحيث يتحولون في فترة انتقالية إلى شبه أساتذة مربين همهم الوحيد هو إنزال أبناء شيخهم منزلة أبيهم ثم يسلمون لهم زمام الأمر من جديد ويرجعون إلى درجة الإرادة كما كانوا مع أبيهم!.

وقد عمل أبو شعيب السارية عملاً جليلاً في سبيل تقوية شخصية ابن صديقه أبي جعفر إسماعيل، ومن ذلك أنه توسط مرتين في تزويج أبي عبد الله أمغار وخدمه بما

---

(1) بهجة الناظرين وأنس العارفين لمحمد بن عبد العظيم الزموري. مخطوط الخزانة العامة 1501 د.

يستطيع. وقد تسبب في تزويجه للمرة الثانية من ابنة أحد الصالحين المرابطين سابقاً بالأندلس عند بني عبّاد. وبعد الزواج استقل بخدمتهما في الدار كما كان يخدم «العبيد أسيادهم»! ورأى أثناء ذلك من «كراماتهما» الشيء الكثير.

تعضيد بني زيري لبعض الصلحاء

وما زال أبو عبد الله أمغار يتقدم في استحقاق مرتبة الإرشاد، وأبو شعيب السارية يجتهد في خدمته حتى صار معه كالمريد مع الأستاذ.

ومع أنه صحب أباه وجاهد معه النفس وتطلع برفقته إلى المقامات إلا أنه قدَّم أبا عبد الله محمد أمغار على نفسه وتأدب معه وتدبج. وهو معتبر في النهاية من شيوخه. قال صاحب بهجة الناظرين: اتفق الجم الغفير والخلق الكثير أن الشيخ أبا عبد الله محمد ابن إسحاق أمغار الشريف هو شيخ مشايخ عصره وهو شيخ الولي الصالح أبي شعيب السارية[1].

وكلام صاحب بهجة الناظرين هذا محمول على بعض الإطناب والثناء المعتاد فيمن يؤرخ لبيت من البيوت بكثير من الهوى والعاطفة[2] وإلا ففي عصر أبي عبد الله أمغار كثير من الصلحاء الذين لم تربطهم رابطة به. ولكن مختلف الدلائل تشير إلى أنه فعلاً أصبح رائد أبي شعيب السارية. وإليه ينتسب هذا.

وبيت بني أمغار الشرفاء يبقى بالمغرب بيتاً شهيراً في الديانة والصلاح والنسب النبوي الصريح. وقد استحق رجاله التنويه والإحترام من قبل السلطة منذ القديم. فقبل أن تنشأ الدولة المرابطية كان بنو زيري على اتصال ببيت بني أمغار. وهذا دليل آخر على أن وجود التجمعات ذات التوجه الصوفي بالأرض المغربية كان قبل عصر المرابطين. وقد كان بيد أبي عبد الله ظهير مؤرخ بعام 410 هـ بعثه إلى والده تميمٌ بن زيري في أيام تحكمه في

(1) بهجة الناظرين، 77 .

(2) كان لمحمد بن عبد العظيم الزموري تأليف أخر في بني أمغار ينقل عنه في البهجة أسماه: الإخبار في تعريف كرامات الشرفاء بني أمغار. ومن مصادره فيها أيضاً أنس العارفين في بني أمغار الصالحين لمجهول. ومطالع الأنوار في كرامات أسلاف بني أمغار لأبي علي محمد بن عيسى الهنائي والوسائل والزلفي لأبي عمران موسى بن علي الزناتي، وانظر دليل مؤرخ المغرب الأقصى لعبد السلام بن سودة ج1 ط 2 1960 .

مناطق المغرب ينص «على أن يدفع عنه وعن قرابته وجيرانه وأصهاره وخدامه وكل من تعلق به جميع الكلف والمطالب وتحترم حاشيته احتراماً يستمر مع الليالي والأيام»[1].

وبيت بني أمغار في رباط «تيط الفطر» معقل من معاقل الدعوة الدينية السنية في الوسط المغربي نشط بعد أفول الدعوة البرغواطية وما تركته من آثار الإنحراف والهرطقة.

المرابطون يؤيدون نوعاً من التصوف

وعندما صعد المرابطون إلى السلطة استمروا في دعم الدور الديني الذي يلعبه رباط تيط الفطر ورؤساؤه. وصار أبو عبد الله محمد بن إسحاق أمغار شخصية كبيرة على عهد المرابطين. وكان الخليفة علي بن يوسف لا يخفي توده إلى أبي عبد الله. وقد بعث إليه برسالة نص فيها على ما يأتي:

أبقاك الله وإيانا لتقواه ويسرنا وإياك للعلم بما يوافق رضاه. من حضرة مراكش حرسها الله عقب ربيع الآخر سنة 517 . وقد علمنا ما أنت عليه من الخير والدين والجري في أحوالك على نسج الصلاح المستبين. فاعتقدناك في الأولياء ورتبناك في أهل الذكاء فخاطبناك قاصدين اختصاصنا بصالح الدعاء فاقسم لنا من ابتهالك في الأوقات المرجوة[2].

وهذه الرسالة تفيدنا من ناحية تأريخها أنها كتبت بين حادثتين أساسيتين: بعد الضجة التي أحدثها دخول كتاب إحياء علوم الدين لأبي حامد الغزالي إلى المغرب وما أعقب ذلك من تحزب معه أو ضده، ثم حملة مصادرته وإحراقه. وقبل وصول حملة متابعة الصوفية إلى أوجها باستقدام الميورقي وابن العريف وابن برجان.

وعلاقة الخليفة علي بن يوسف ببني أمغار وغيرهم من الصلحاء وكذا تداخل تاشفين ابن علي مع صوفية آخرين تفيدنا من ناحية أخرى أن الحكم المرابطي لم يكن مناهضاً للصوفية من ناحية المبدأ - وإلا ما نظر بعين التعظيم لهؤلاء. وإنما كان المرابطون يمتحنون الصوفية الذين دخلوا في شقاق مع طبقة الفقهاء. وتحت تأثير هؤلاء الفقهاء وبإيعازهم كانوا يصدرون الأوامر.

(1) بهجة الناظرين، 23 .

(2) بهجة الناظرين، 26 .

السلطة تقيم مهرجاناً للصوفية

ولعل أبا عبد الله أمغار بحكم منحاه الصوفي كان مناصراً للإحياء. ولهذا السبب فيما يغلب على الظن تخلف عن الإجتماع الذين عقده علي بن يوسف لكافة الأولياء الصلحاء والمشار إليهم في المغرب حينئذ احتجاجاً على الشطط الذي وقعت فيه السلطة في تعاملها مع تأليف ديني له حظ كبير من القبول من وجهة نظر القائمين على رباط تيط الفطر.

قال صاحب «بهجة الناظرين»: إن الملك علي بن يوسف أمر الناس أن يجتمع عنده بمراكش صلحاء المغرب من أهل مملكته. فعين وقتاً للإجتماع فاجتمع عنده في الوقت المعين كل صالح ممن اشتهر فضله وصلاحيته في ذلك العصر. فلما تم اجتماعهم أراد الملك أن يختبر حال من وصل ومن تخلف فوجد الناس كلهم لم يتخلف منهم أحد إلا الشيخ أبا عبد الله محمد بن إسحاق الشريف أمغار لاشتغاله عن نفسه وعن كل شيء سوى الله تعالى. فقال لهم الملك: الآن حصل مرادي بأن عرفت من انسلخ عن نفسه انسلاخ الحية من قشرها ولم تكن همته إلا مع الله[1].

ولا ندري ما كان يريد علي بن يوسف بمقالته هذه: الإعتذار لغياب أبي عبد الله أمغار أو الانتقاد عليه. فمن هو الذي كانت «همته مع الله» ذلك الذي أتى لحضور الإجتماع وتخلى عما تمليه عليه نفسه وهب لإسداء النصح والمشورة لعامة المسلمين وخاصتهم؟ أم ذلك الذي تغيب عن الإجتماع فراراً بدينه واختلاء بربه واحتياطاً من أية شبهة متوقعة؟

كيفما كان الأمر فصاحب بهجة الناظرين يعتبر ذلك عنواناً على اعتراف الخليفة علي ابن يوسف بأفضلية أبي عبد الله أمغار. ولم يشر إلى أية متابعة له ولا معاتبة.

ومن أمارات اعتناء السلطة بأبي عبد الله وإجلالها له ما ورد من أنه استشير في قضايا اقتصادية واجتماعية أهمها مسألة إتمام بناء سور حول مدينة مراكش بعد أن أشار الفقيه أبو الوليد بن رشد الجد بذلك. وكان من عادة علي بن يوسف فيما يظهر أن لا يأخذ في عمل مهم حتى يستشير «أهل الدين والصلاح» وخصوصاً أبا عبد الله أمغار. وذلك

(1) م، س

ما فعل بعد أن عزم على إتمام السور بعد أن كان والده الخليفة يوسف بن تاشفين قد شرع فيه سنة 475 . فكتب علي بن يوسف «كتاباً بإشارة الفقيه ابن رشد للشيخ الفقيه الشريف الولي القدوة الناسك أبي البدلاء أبي عبد الله أمغار مستشيراً له في ذلك وملتمساً منه صالح دعائه لكي يوفقه الله تعالى ويعينه. فأشار له في بناءه ودعا له وبعث له شيئاً من ماله الحلال الخالص المحض وقال له اجعله في صندوق إنفاق البناء[1].

تقدير خاص من لدن العلماء

وكما كان أبو عبد الله أمغار محط العناية والتقدير من قبل السلطة حظي كذلك بيته بنفس الإحترام من قبل جماعة من علماء وفقهاء العصر. وقد طرز العديد منهم تآليفهم في شتى فروع المعرفة باسمه أو اسم أسلافه. ويخبرنا صاحب بهجة الناظرين أن أبا الوليد بن رشد كان حريصاً على أخذ مشورته. وأن تآليف ألفت برسمهم ككتاب «سراج المهتدين» في آداب الصالحين تصنيف القاضي أبي بكر بن العربي لأبي البدلاء أبي عبد الله أمغار . . . وكتاب «الأغذية» في الطب تصنيف الشيخ الحكيم الحفيد بن زهر للشيخ الصالح أبي محمد الحسن بن أبي الحسن بن أمغار. وكتاب «الإعلام» تصنيف الشيخ الفقيه القاضي عياض بن موسى للشيخ الفقيه العارف العابد أبي محمد عبد السلام بن أبي عبد الله أمغار[2].

ومن العلماء الذين كانوا يحترمون بيت بني أمغار كثيراً، أبو الطيب سعيد بن أحمد السفاقسي[3] الذي نزل بأغمات مع إخوة له يصبون جميعاً في اتجاه الزهد والعبادة. وكان لأبي الطيب تطلع في علم الكلام. ومن ثم كتب عقيدة وجيزة وجهها لأبي جعفر إسحاق بن إسماعيل أمغار. وكان السفير بين أغمات ورباط تيط للفطر هو أبو شعيب السارية. وسنقف عليها بعد حين.

وأبو عبد أمغار كبير هذا البيت، نفسه كان شديداً في العمل بالكتاب والسنة إضافة إلى

(1) م، س، 25 .

(2) بهجة الناظرين ص 18 هذا والمشهور من كتب القاضي ابن العربي هو كتاب سراج المريدين. ولعل له تأليفاً آخر بالعنوان المذكور أعلاه.

(3) له ترجمة مقتضبة في التشوف 161.

الاجتهاد الكبير في العبادة. وقد ذكر مؤرخوه أنه قرأ المدونة وحفظها. وعنايته الخاصة بالمدونة لن تزيده إلا توطيداً في العلاقة القائمة بينه وبين السلطة المرابطية التي كانت قد جعلت نصرة المذهب المالكي الركيزة الأساسية في ميدان التعليم والتوعية الدينية.

وقد ورد أنه كان مدققاً في العلوم التي يقرأ وكان مرجعاً في الإشكالات التي تعترض الطلبة برباطه وما والاه. ومن الإشكالات التي ذكر أنه فتحها على طلبة قصدوه لفهم قوله تعالى: ﴿ إِنِّي مُتَوَفِّيكَ وَرَافِعُكَ إِلَيَّ ﴾ [آل عمران: 55]. قال: معنى تقدير الآية إني رافعك ومتوفيك لأن الواو عندنا لا تقتضي الترتيب. وأن الله تعالى قال: ﴿ وَمَا قَتَلُوهُ وَمَا صَلَبُوهُ ﴾ [النساء: 157] وصحت الأحاديث عن رسول الله أنه ينزل حكماً عدلاً ويقتل الدجال[1].

الذكر يمنعه من حلق شاربه

ولم يمنع تعاطي العلم أبا عبد الله أن يقلل من اجتهاده في العبادة، حتى ظهرت عليه آثار الضعف والهزال من شدة العبادة. وقد وصفه التميمي وقال: كان من أهل الجد والاجتهاد والكد والتبتل حتى صار كالشن البالي[2] كما أخبره من رآه بأنه: رجل كانت الآخرة بين عينه لو قيل له إن القيامة غداً ما زاد على ما هو فيه من العبادة[3].

ولم يكن أبا عبد الله أمغار هو المتعبد المجتهد في وقته. فقد وجد في عصر كثرت فيه أمارات التنافس في شتى مظاهر الطاعات والنوافل. فوجد فيهم كما أفادنا التميمي من يواصل صيام العشرة أيام إلى ثلاثين بل إلى أربعين. وفيهم من يقضي الليالي قائماً في صلاة التطوع. ومنهم من يسرد ثلاثة آلاف من سورة الإخلاص. ومنهم من لا يفتر عن الذكر لحظة حتى إن الحلاق لا يستطيع أن يتم قص شعر شاربيه. فلا يمكنه من ذلك لكي لا يسكت عن الذكر! إلى غير ذلك من ظواهر المبالغة في الطاعات.

ولكن أبا عبد الله أمغار جمع إلى الإجتهاد في العبادة عناية كبيرة بالعلم وحرصاً كبيراً على الإقتداء بالسنة. وهذا على الأقل ما لفت انتباه ابنه أبي عبد الخالق عبد العظيم أمغار الذي قال لإخوته: أتدرون بما زاد والدكم على صلحاء المغرب؟ فقالوا لا ندري فقال ما فاقكم بكثرة الصيام ولا بكثرة الصلاة وإنما فاقكم باتباع سنة جده رسول الله ﷺ

---

(1) بهجة الناظرين 105.

(2) و (3) المستفاد 105.

فكان إذا صلى العتمة لم يتحدث مع أحد للنهي الوارد في النوم قبلها والحديث بعدها لغير شغل[1]. وقد استرسل الصلاح والعبادة في عقب أبي عبد الله أمغار. فكان منهم كبراء الشأن جليلو القدر. ولاشتهارهم قصدتهم الأفراد والجماعات وهم أحياء وشدت الرحال إلى مزاراتهم وهم أموات. وقد ذكر صاحب التشوف أن جنازة أحدهم حضرها أناس «أخذوا من الأرض مد البشر ويقال أنهم كانوا نحواً من خمسة عشر ألفاً»[2].

اهتمام بعلم الكلام وورع كبير

إذا كان أبو شعيب أيوب بن سعيد ينتسب في تصوفه إلى بيت بني أمغار الكبير فهو أيضاً قد التمس الفضيلة والاستفادة من صلحاء آخرين على عادة متصوفة هذه الظروف والأزمان الذين كانوا يأخذون أخذ «استفادة وتبرك» وأخذ «إرادة وتحكيم». وقد استفاد أبو شعيب من أبي ينور عبد الله بن وكريس الدكالي[3] الذي كان كبير الشأن من أهل الزهد والورع. ومن الباحثين[4] من يزعم لقاء بين أبي ينور هذا وأبي الفضل الجوهري، شيخ التصوف بالمشرق الذي كان يتوصل بسنده إلى الجنيد. فعلى هذا الإحتمال يكون في شخص أبي شعيب شيء من الطريقة الجنيدية عبر شيخه أبي ينور عبد الله.

وقد اشتغل أبو شعيب في بداية أمره زماناً بتعليم الصبيان القرآن الكريم. مثله في ذلك مثل العديد من صوفية هذا العصر الذي كانت تغلب عليهم ابتداء حرفة إقراء القرآن.

وقد أضاف إلى إحكام القرآن قسطاً من العلوم الشرعية المتداولة يومئذٍ. وكانت له معرفة بالعقائد الإسلامية. يظهر ذلك من كونه كان يتردد على أبي الطيب السفاقسي بأغمات. وكان هذا قائماً على علم الإعتقادات. ومن صدر العقيدة السنية البرهانية التي ألفها أبو الطيب السفاقسي للشيخ إسحاق بن إسماعيل أمغار جاء ذكر أبي شعيب كما يلي: «لقد كنت حريصا على الإجتماع بك. ولك الخير خير الدارين حين وصل إلي من عند أخي وأخيك أبو شعيب وأقرأني سلامك وأخبرني بمحبتك وما انطوت عليه من

---

(1) بهجة الناظرين 84 وقد كان عبد العظيم خليفة والده في رئاسة الرباط. ومن الصلحاء الذين كانوا يترددون عليه في رابطته أبو العباس المرسي، الصوفي الشهير تلميذ أبي الحسن الشاذلي.

(2) التشوف 426 .

(3) التشوف 130 وقد قال محقق التشوف الأستاذ أحمد التوفيق أنه هو الشهير باسم سيدي بنور في وسط صقع دكالة.

(4) د. حسن جلاب. الحركة الصوفية بمراكش وأثرها في الأدب 52 .

الإيخاء في الله تعالى نسأله أن يجعلنا وإياك من المتحابين في الله. ثم سأل ضمن كتابي هذا شيئاً من الإعتقادات فبدرت إلى ذلك ابتغاء مرضاة الله[1]. والعقيدة المذكورة ذات نفس صوفي ولكنها أيضاً مبنية على البرهان والتدليل على الرب بحدوث العالم، والتدليل على عدم تحيزه بالزمان والمكان والتمثيل بظواهر لا يحصرها مكان كالنوم واليقظة. كما أن العقيدة تستعمل بعض المفاهيم التي دخلت على علم الكلام - فيما يظهر - من جهة الفكر اليوناني كالجواهر والأجسام.

ظهرت على أبي شعيب سلوكات مغرقة في صفة الورع لم تتحدث كتب المناقب بمثلها. والظاهر أنه تحلى بها منذ نشوءه يوم كان معلماً للقرآن. فلقد كان يجتهد في أن لا يأخذ من أجر التعليم إلا الحلال الخالص من كل شبهة. وحتى لا يخلط مهمته في التعليم بحظ نفسه في الاستراحة كان يقرىء الصبيان واقفاً «فكان يتوكأ على عصاه واقفاً لا يقعد إلى وقت انصراف الصبيان من المكتب»[2] ومع ذلك بقي في نفسه شيء مما كان قد أخذ من الأجر على الآذان والإمامة والإقراء. وهكذا «تصدق بجميع ما اكتسب في وقت التعليم خوفاً أن لا يكون وفىٰ بما عليه من الحقوق»[3].

ولما كان الصوفية والعباد أهل الورع من العلماء العاملين يحتاطون كثيراً لمصادر قوتهم حتى لا تقوم أجسادهم إلا بالحلال المحض، ظهرت منهم احترازات كبيرة في هذا الباب تذهب أحياناً إلى حد العنت والغلو. ومن تتبع تواريخ الرجال ومناقبهم اطلع على غرائب الوقائع في هذا السياق. وإن الإنسان ليستغرب فعلاً لتصرف أبي شعيب فيما ذكر عنه مترجموه. فقد رأى يوماً بقرة له أهوت بفيها في فدان جاره فجرى إليها وأدخل يده في فيها فأخرج منه النبات! وأمر أن ترد لداره ويجمع لها الحشيش ولا تترك تخرج إلى المرعى ثلاثة أيام وأن يتصدق بلبنها في تلك الأيام![4].

كان أبو شعيب يتميز عن أقرانه أيضاً بقدرة فائقة على التهجد والإسترسال في العبادة. خصوصاً إقامة الصلوات وإطالتها. وهي الصفة التي أضفت عليه لقبه الذي عرف به فيما بعد فأصبح يسمى «أبو شعيب السارية» كان إذا وقف في صلاته يطيل

(1) بهجة الناظرين، 89 .

(2) و (3) التشوف 187 .

(4) م، س

القيام. فلذلك سمي أيوب السارية[1]!

ويظهر من حكاية التادلي في التشوف لهذه المنقبة أن أبا شعيب كان يمضي طرفاً من الوقت الذي يوجد بين صلاتين مفروضتين في صلوات نافلة أخرى، ولكثرة حضوره مع ربه في صلاته وغفلته من ظروفه الزمانية والمكانية اتخذ شخصاً يوقظه، مهمته تذكيره بحضور الصلاة الفريضة «كان له مؤذن خاص به يصيح في أذنه قد حضرت الصلاة لئلا يصلي الناس عنه وهو لا يشعر بهم لغيبته في صلاته عن الإحساس بالناس[2]!

تعذيب إرادي للنفس واتهام لها

نبغ أبو شعيب في وصف يبتدىء به الصوفية سيرهم في ميدان التجربة الروحية وهو اتهامهم لنفوسهم بالزيغ والكسل والخبث. وتلك خطوة أولى في مجال افتراق الصوفية ومن دار في فلكهم عن سائر الناس. فجمهور المسلمين يباشر قدراً متوسطاً من الطاعات دون نظر في خبايا النفس الإنسانية. أما الصوفية فيقوم أمرهم على الإجتهاد في الطاعات والنظر إلى النفس دائماً بعين الحذر من مكائدها. ومتى اطلعوا فيها على خلل أو تخاذل حاولوا تقويم ذلك بإثقال كاهلها بما نفرت منه من الطاعات وتعذيبها بشتى صنوف الرياضات من جوع وسهر واختلاء وغيرها فيما يعتبرونه مجاهدة كبرى.

تأخذ الدهشة الإنسان عندما يطلع على نماذج من الرياضات التي حمّلها العباد والصوفية نفوسهم. وينقسم عوام الناس الذين يقفون على أخبار هذه «السلوكات الشاذة» على ما اعتادوه من العوائد، بين مجل لهؤلاء الأقوياء الذين أوتوا مثل هذه القدرة الخارقة وبين مستهزىء ساخر من غباءهم وانحرافهم. ويجد الطاعنون في منهج التصوف في الدارسين باباً يلجون منه إلى اتهام الصوفية بالتأثر بمشارب لا توجد بالأصالة في دين الإسلام. فليست تلك التصوفات التي يقصد منها تعذيب النفس إلا تأثيراً للرهبنة المسيحية في عبّاد المسلمين...

كان أبو شعيب صاحب قدم في تعذيب نفسه، يبدو ذلك فيما ذكره راوٍ من رواة أخبار «التشوف» يدعى أبو حفص قال: خرجت ليلة لأتوضأ في الوادي وكان البرد

(1) التشوف 188.

(2) م، س

شديداً، فسمعت كلاماً على بعد. فأممته فإذا رجل يتهدد ويوبخ نفسه، فدونت منه فإذا أنا بأبي شعيب قد رمى بنفسه في الوادي. وكان يعاتب نفسه إذ نازعته في استعمال الماء البارد. فحملته إلى منزلي وأوقدت له النار. فلما زال عنه ألم البرد سألته عن فعله، فقال لي: دعني فإنها نفسي خبيثة[1]!.

ومن كثرة اتهامه لنفسه كان يرى أن كلما يصيب المجتمع الذي يعيش فيه من شدة ومصائب وتسلط ناتج عن وجوده هو فيه! فلو كان صالحاً حقاً لما أصاب محيطه ما أصابه. وقد فزع الناس إليه مرة فيما يشبه أن يكون محاولة لاستغلال وساطته درءاً لشر كان يتوقع من والي «أزمور». وكان من عادة أبي شعيب أن لا يبخل بجاهه عند الوالي تخفيفاً ورحمة بعوام المسلمين. فلما قصدوه هذه المرة «أخذ في البكاء وقال لهم: والله ما ابتليتم بهذا إلا من أجلي ولو مت لاسترحتم مما نزل بكم[2]:

إن خنوعاً كهذا واستكانة شديدة كما كانت تظهر على أبي شعيب تتناقض في رسم ملامح شخصيته مع ادعاءات أخرى منسوبة إليه تنم عن شجاعة أدبية كبيرة واعتزاز بالنفس. ولكن من اقترب من أجواء الصوفية يدرك أن لا تناقض في ذلك في الحقيقة. فالصوفي مؤهل لأن يحيى التجارب المتشاكسة وينتقل بين الخوف والرجاء والجلال والجمال. ومن الأقوال المتداولة عندهم «أن الصوفي ابن وقته» لا يقر له قرار إلا مع مولاه. ومن الخطأ الكبير حصر التجربة الصوفية في مظهر من المظاهر.

وقد حدثوا عن أبي شعيب أنه كان جالساً يوماً مع بعض الأصحاب فقال: إن الله تعالى يعطي الدنيا كما يعطي الآخرة. فمن كانت له حاجته من حوائج دنياه فليذكرها لنسأل الله تعالى في قضاء حاجته[3]. وكان أن تقدم إليه رجل مملق يطمح إلى أن يوسع عليه رزقه فدعا له، وتوالت عليه ظروف غريبة انتهى فيها فعلاً إلى إدراك ربح مادي كبير كما جاء عند صاحب «التشوف». وقد علق أحمد الخطيب الشهير بابن قنفذ على هذا التحدي الصادر من أبي شعيب بقوله: هذا لا يقوله إلا زعيم في الرجال[4]!.

---

(1) التشوف 191 .

(2) التشوف 188 .

(3) التشوف 189 .

(4) أنس الفقير وعز الحقير لأحمد بن قنفد 22 ط 1965 الرباط.

الطائفة الشعيبية

هل ترك أبو شعيب أيوب بن سعيد وراءه طائفة صوفية متماسكة تدين له بالولاء الروحي وتنشد المعرفة على يده؟ من الصعب الجزم بذلك لسببين:

(1) لأنه نفسه استمر في الانتساب الروحي لبيت بني أمغار ولم يخرج عن ذلك الأدب إلى أخريات عمره. فقد كان «يكثر الزيارة لأبي عبد الله أمغار ولم يدعها إلى أن أسن. فقال له أبو عبد الله: إلى متى يا شيخ تزورنا وأنت قد كبرت؟ فلا تتعب نفسك[1]:

(2) لأن أبا شعيب شهد على نفسه بأنه لا يترك عقباً يتبع نهجه في الحياة. ذلك على الأقل ما أجاب به شيخه أبا عبد الله أمغار عندما أعفاه من[2] زيارته فقال: يا سيدي كيف لا أزورك وأنت تترك من يرثك ولا أترك أنا وارثاً. يقول التادلي «وصدق أبو شعيب رحمه الله لأنه لم يترك بعده ولداً سلك طريقه».

ولكن أبا شعيب كان مقصوداً بالزيارة بأزمور من قبل العديد من الأحياء والأصحاب.

ولا يمتنع ذلك مع انتساب جماعة من المريدين إليه. ولعله ما قصد من جوابه السابق الذي أكده التادلي إلا انعدام ولده من صلبه ممن يقوم مقامه ويخلفه في التربية والإرشاد. فأما مطلق الناس ممن انتفع به وسار على نهجه فالدلائل تشير إلى توفر ذلك.

فمن الأقران من كان لا يفتر عن زيارته كما فعل عبد الخالق بن ياسين الذي كان يزور أبا شعيب وأبا عبد الله أمغار مرة في السنة «في حين لم يزر أبو شعيب عبد الخالق ابن ياسين إلا مرة واحدة»[3].

وكان أناس من جهات مراكش يقصدونه. ولكن أبا شعيب كان يقول لهم إذا زاره أحد من أهل الفضل من تلك الجهات: أتزورني وعندكم أبو زيد، يشير إلى عبد الحليم ابن تونارت الأيلاني[4] الذي كان نهاية في الفضل والخوف من الله حتى إنه كان إذا لقي

---

(1) و (2) التشوف 209 .

(3) التشوف 222 .

(4) ترجمة في التشوف 258 .

امرأة في طريق يرد وجهه إلى الحائط حتى تبعد منه!

وليس من المستحيل أن ينتهي الإنسان إلى مجموعة من الأسماء الأخرى التي كانت تشد الرحلة إلى أبي شعيب السارية أو تلتمس الخير على يديه، فالإشارات عن ذلك متناثرة في المصادر. ويكفي في هذا المقام انتساب الشيخ الشهير «أبي يعزى» إلى مدرسته.

مما يؤكد ذلك ما حدثنا به أحمد بن قنفذ عن وجود طائفة «الشعبيين» استمرت في نشاطها إلى أواخر القرن الثامن تاريخ زيارة ابن قنفذ للمغرب الأقصى. وقد جعلها ابن قنفذ واحدة من بين ستة طوائف:

1- **الشعيبيون**: طائفة أبي شعيب آزمور.

2- **الصنهاجيون**: طائفة بني أمغار برباط تيطنفطر.

3- **الماجريون**: طائفة أبي محمد صالح بآسفي.

4- **الحجاج**: طائفة تتكون بالخصوص من الذين تمكنوا من آداء فريضة الحج. ولم يصرح لنا ابن قنفذ باسم رئيسهم. ولكنه قال بأنه شاهد عنده غرائب وعجائب.

5- **الحاحيون**: طائفة تكونت في أواخر المائة السابعة وتدعي اتصال سندها بأبي مدين وكان يرأسها أبو زكريا يحيى بن عبد العزيز الحاحي، وقد انتشرت هذه الطائفة بجبال الأطلس الكبير، وقوبلت بالإنكار من قبل العلماء.

6- **الغماتيون**: طائفة الشيخ أبي زيد عبد الرحمن الهزميري.

والملاحظ أن كل الطوائف الست التي ذكرها ابن قنفذ لا تمثل كلما كان يوجد بالمغرب الأقصى من جماعات صوفية وإنما تخص ما كان مشتهراً في السهول الغربية من البلاد بين سلسلة جبال الأطلس الكبير والبحر الأطلسي. وهي في عمومها لا تمثل تجربة صوفية حية وإنما تشبه أن تكون طوائف شعبية اجتماعية تهتم بالخوارق أكثر مما تهتم بالمعارف والإجتهاد في الطاعات. وهي من نوع الطوائف الشعبية التي عرفها المغرب في القرون المتأخرة والتي أغرقت في الطقوس والتقاليد إلى حد الظهور«بمظهر الفلكلور».

وهذه الطوائف الست التي أحصاها ابن قنفذ يفصلها كلها عن الشيوخ المؤسسين لها

قرن من الزمان أو قرنين مما يقوى احتمال ضعف اتباعها لطريقتهم وآدابهم واقتصارها على الإنتساب بالإسم فقط. وليس من البعيد أن تكون هذه الفترة - أعني القرن السابع والثامن - بداية لتكون الطوائف الشعبية المعروفة في المغرب حيث انحدرت لديها الممارسة الصوفية من أوج الصفاء الروحي والأخذ بأسبابه الذي كان يهيمن عليها في القرن السادس إلى مجموعة طقوس وشكليات وتظاهرات شاذة.

وابن قنفذ، شاهد النصف الثاني من القرن الثامن أشار إلى أنه لم يقصد استقصاء كل المدارس الصوفية المغربية وإنما عدَّد المشهور منها الذي كان يطفو على السطح. فبعد أن ردد المقالة التي مفادها أن أرض المغرب الأقصى تنبت الصالحين كما تنبت الكلأ قال مشيراً إلى أن عدد الطوائف كثير: «وجدتها متعددة باعتبار تعدد الأشياخ»[1]. أما من جهة ارتباطها فيما بينها فقد ظهر له «أن سائر الطوائف لهم أخوة بطائفة أبي محمد صالح»[2].

(1) أنس الفقير 63.

(2) م، س 66.

المدرسة اليعزاوية

- سياحة طويلة واقتصار على النبات
- شيخ يفضح عيوب زواره
- صيت بسبتة وفاس
- معالم في الطريق
- توقير فقهي
- صوفي مسلم يسجن خطأ
- اعتراف حذر من قبل الموحدين
- التباس بخصوص الآثار
- أمي يطأطىء له العلماء
- خرق في العوائد ونقص في المعرفة

سياحة طويلة واقتصار على النبات

أبو يعزى يلنور بن ميمون، المشتهر على ألسنة العامة في المغرب «بمولاي بوعزة» شخصية صوفية قوية تختلط بشأنها الحقيقة بالأسطورة.

اختلف المؤرخون أولاً في نسب أبي يعزى فجعله بعضهم من قبيل هزميرة وآخرون من فرقة بني صبيح من هسكورة. ورجح الأستاذ المحقق أحمد التوفيق نسبته إلى هذه الطائفة الثانية وإن كانت النسبة الأولى أكثر تداولاً. ولا تخلو عوام الناس ممن ينسبه إلى الشرف ويربطه بشجرة أصول إلى البيت النبوي. وذلك ما رفضه المؤرخ المحدث عبد الحي الكتاني الذي وضع رسالة لتفنيد ذلك عنوانها: الإستهزاء بمن زعم الشرف للشيخ أبي يعزى»[1] وكثيراً ما اختلط على العوام الصلاح والتدين بالإنتساب إلى آل البيت. فتداخل عندهم شرف الفعال والأخلاق بشرف القربى إلى الرسول ﷺ.

والواقع أنه لا يوجد في المبادىء الصوفية ما يلزم ذلك. بل هناك قمم في الولاية والتصوف لا علاقة لهم بآل البيت. ومن هؤلاء محيى الدين بن عربي وأبو يعزى الذي نحن بصدده.

كان أبو يعزى بربرياً أسود اللون لا يحسن اللغة العربية دخل في سلك الزهاد والعباد والسائحين مبكراً منذ حداثة سنة. ويبدو أن قدرته على الترفع عن الشهوات والتخلي عن المألوفات كانت قليلة النظير، ولم أر من يماثله أو يقاربه في هذا الشأن إلا ما كان ينهجه في الحياة المتصوف السبتي، أبو مروان عبد الملك اليحانسي كما رسم صورته لنا أحمد ابن إبراهيم الأزدي في كتاب تحفة المغترب ببلاد المغرب[2].

كان أبو يعزى يأكل أيام رياضته وسياحته الحشيش ويطعم من نبات الأرض، واستمر في ذلك حتى بعد استقراره بقريته وتقلده لمهمة الدعوة والإرشاد كأن به نزعة إلى مذهب «النباتية» المعاصر **végétarisme**. وقد ساح كثيراً في أصقاع المغرب في الجبال والسهول والسواحل وأثر عنه أنه عبد الله في بداية حاله عشرين سنة في الجبال

---

(1) عن هامش في التشوف ص 213 .

(2) طبع بمدريد سنة 1974 بتحقيق فرناندو دي جرانجا.

وفي سواحل البحر مثلها. وفي خلال سياحته قصد الأولياء والصالحين وخدمهم. وقد سمع يقول كما جاء في «المستفاد» للتميمي: خدمت نحواً من أربعين ولياً لله تعالى منهم من ساح ومنهم من أقام بين الناس حتى توفي.

أسند عنه ابن الزيات التادلي قوله: أقمت عشرين سنة في الجبال المشرفة على تيمَلَّلْ وليس لي بها اسم إلا «أبو وجرتيل» أي حصير الدوم البالي، ثم انحدرت إلى السواحل فأقمت بها ثمانية عشر عاماً لا اسم لي إلا «أبو ونلكوط»، وهو نبات معروف كان يأكله[1]. ومعنى هذا أنه كان خلال هذه الأعوام لا يملك من متاع الدنيا إلا حصيراً بالياً متآكلاً وكان لا يتقوت إلا من الحشائش. وقد أجهد نفسه وقصد بالإرادة إذاقتها المرارة عندما أخذ يأكل نبات «الدفلى» المعروف بمرارته الشديدة كما جاء معيناً في بعض أخباره!.

شيخ يفضح عيوب زواره

ثم استقر أبو يعزى بجبل «إيروچان» مكان مدفنه الحالي، بعمالة مدينة خنيفرة. وهناك أنشأ زاوية لتربية المريدين وتدريجهم على الرياضة والمجاهدة.

وأبو يعزى بهذا العمل يعد من القلائل الذين أنشأوا مدرسة صوفية على الرغم من أميته وجهله بتفريعات العلوم الشرعية، في وقت كان جل المتصدرين للدعوة الصوفية لهم قسط من تلك العلوم إن لم يكونوا من أئمتها. أقام تلك المدرسة بناء على قاعدة الإجتهاد في العبادة والإقناع بإظهار الكرامات الخارقة للعادة.

وسرعان ما اشتهر أمر أبي يعزى في حواضر المغرب وبواديه، وانتقلت أخبار ما منح من فضائل وكرامات إلى كل الأندية والبيوت. وأصبح أبو يعزي مقصوداً من قبل العوام والخواص.

وأبو يعزى يرجع الفضل في تكوينه إلى كثير من اجتهاده الشخصي في الإنقطاع والعبادة بالرغم من أنه خدم كثيراً من الزهاد والأولياء. ومن أشهر هؤلاء الشيخ أبو شعيب السارية. فهو معدود على رأس من أسدوا إليه يدا في التربية والإكمال الصوفي.

(1) التشوف 217 .

وقد تتلمذ عليه «وخدمه كالأمة المملوكة عاماً كاملاً على الأقل». ومع ذلك فقد حقق استقلالية عن سائر شيوخه. وأصبحت له وجهة تخالف ما كان عليه شيخه أبو شعيب باعتبار بعض الجزئيات. حتى إن أبا شعيب أنكر عليه أشياء أصبح يشتهر بها. لقد وصله كتاب يلومه أبو شعيب فيه على كشف أسرار المسلمين وينهاه عن فضح مقترفي الآثام منهم. وقد أشيع عن أبي يعزى فيما يبدو «أن باستطاعته أن «يكاشف» زواره بما فعلوه من خروقات للشريعة في غيبتهم. فإذا جلسوا معه قال لهذا: لم سرقت؟ وللآخر قد زنيت! وأمثال هذا، فأخذ أبو يعزى الكتاب لما قرىء عليه. وقال للحاضرين عنده من الزوار والوافدين: مولاي الشيخ يلومني على إخراج أسرار الناس وفضيحتهم لقبيح أعمالهم... إنما هو شيء يلقى إلي وآخذ بقوله ويقال: إنما أنت آية من آيات الله والمراد منك أن يتوب الخلق على يدك... إني لا أقدر على الكف عنه. بل أنا مغلوب عليه. أنخس وأغمز: ويقال لي قل فأقول!»[1].

صيت بسبتة وفاس

من الذين حدثوا بأخبار أبي يعزى عن مشاهدة وعيان أبو عبد الله التميمي في كتاب «المستفاد» وقد التزم بذلك وقال «أذكر في هذا الباب ما شاهدت أنا منه» وكان التميمي قد رآه بفاس وهو صغير في إحدى زيارات أبي يعزى إليها. ثم زاره مرات في زاويته بإيروچان. واجتمع به أيضاً في مراكش. وقد لخص الحديث عنه بقوله «شهرته بالمغرب بالإنقطاع عن الخلق وإجابة الدعوة والفراسة الصادقة الجادة أغنتنا عن التعريف بجميع أوصافه». وقال فيه بالجملة «كان شيخ المغرب»[2].

اشتهر أمر أبي يعزى إذن، وزاره أعيان طلبة القبائل وصالحيهم. وحلق حوله العديد من صالحي وعباد المغرب كالشيخ أبي عبد الله الهواري وأبي مدين شعيب الأنصاري في بدايته. ووصل صيته إلى قطر الأندلس حيث عرج عليه المتصوف أبو عبد الله الخياط[3] المعدود ضمن شيوخ ابن عربي الحاتمي.

---

(1) دعامة اليقين في زعامة المتقين لأبي العباس العزفي. 63 ط الرباط 1989 بتحقيق أحمد التوفيق.

(2) انظر ترجمة أبي يعزى في القطعة التي عثر عليها من المستفاد. وهناك أيضاً كتاب المعزى في مناقب أبي يعزى للصومعي.

(3) ترجمته في رسالة روح القدس. 92 وانظر تفصيل لقاءه بأبي يعزى في دعامة اليقين، 58 .

ومن اللافت للإنتباه أنه كان لأبي يعزى ولاء خاص في مدينتين مغربيتين كبيرتين تجمعهما صفة الإقبال على علوم الشريعة: سبتة وفاس. فقد تكونت بالمدينتين المذكورتين بالخصوص جماعتان من المحبين لأبي يعزى المشيعين لأخباره وكراماته. ويأتي على رأس السبتين في الإهتمام به وترديد الزيارات إليه أبو محمد عبد الله بن عاصم، الذي نقل عنه العزفي أكثر أخباره في كتاب «دعامة اليقين». ثم أبو الصبر أيوب الفهري.

قال ابن الزيات التادلي: كانوا يأتون إلى أبي يعزى من كل بلد فيطعمهم من عنده ويعلف دوابهم. وكانت الفتوح تأتيه من إخوانه في الله فينفقها على زائريه. وكان أهل القرى القريبة منه يضيفون الواصلين لزيارته، ويتبركون بهم[1] وذلك ما عاينه فعلاً أبو عبد الله التميمي الذي لاحظ: كلما مررنا بين فاس وإيروچان على موضع في الطريق فيه دار أو منزل إلا تلقونا وقالوا أضياف الشيخ[2].

معالم في الطريق

يمثل أبو يعزى وحركته الصوفية الزهدية ما سيؤول إليه التصوف الشعبي في شكله «الطرقي» كما عرفته الساحة المغربية بالخصوص في القرن المتأخر. وهو يشكل بهذا إرهاصاً لنمط في التدين أصبح هو السائد في الأوساط المنحازة إلى التصوف فيما بعد. وقد ظهر لنا من الصورة التي رسمها له ابن الزيات في «التشوف» وأبو العباس العزفي في دعامة اليقين أن المعالم الكبرى لطريقته تتجسد فيما يأتي:

(1) إطعام الطعام للكثير من الزوار كما هو شأن الزوايا. وهي عملية تُظهر فضيلة أبي يعزى من ناحية الكم والكيف. فقد كان يطعم أحياناً المئات من الناس. وقد يقدر ما يجتمع عنده أحياناً «بالآلاف». وكان يعمل على تحضير أنواع من الأطعمة تروق زواره المدنيين القادمين من فاس وسبتة. ويصبر هو على التقوت بالخشن من الطعام. كان يطعم الناس اللحم والعسل وينفرد هو بأكل ما تعود عليه كما سجل ذلك التميمي الذي كان من ضمن الذين يترددون عليه. وشكلت ملابسات الإطعام ونوعيته وتوقيته مناسبات لظهور كرامات أخرى لأبي يعزى أبانت أفضليته لمن كان يتشكك في طبيعة دعوته.

---

(1) التشوف، 222 .
(2) المستفاد، 8 .

وللصوفية عموماً نظر خاص إلى فضيلة الكرم، وبالخصوص إطعام الطعام. وقد أثر عن بعضهم قوله: طلبنا التوفيق أعواماً فإذا هو في إطعام الطعام. فبالرغم من أن أبواب الطاعات والقربات متعددة إلا أن إطعام الطعام يأتي على رأسها من ناحية النجاعة في عرفهم.

(2) إعمار الليالي بالصلوات وقراءة الأوراد. حيث يتجمع الناس على ترتيل القرآن وترديد الأذكار وسائر التهجدات. وكان أبو يعزى حريصاً على إحياء ليالي المناسبات الدينية بهذا الشكل: كليلة القدر وليلة المولد النبوي وليلة العيدين وغيرها. والظاهر أنه تواطأ مع محبيه وزواره على الإجتماع في تواريخ معينة تتطابق مع تلك المناسبات الدينية. وكانت الهجرة إلى زاويته نشيطة. وأحياناً كان يأتي إليه سكان قرية بكاملها «بقضها وقضيضها» كما سجل العزفي. ورغم أن أبا يعزى كان على قسط ضئيل في المعرفة الشرعية إلا أنه كان يهيب بمن حضر إلى زاويته الإقبال على هذه الطاعات «وكان إذا أخذ في الدعاء باللسان البربري لا يبقى أحد في المسجد إلا خشع وبكى وأخذته حالة شريفة وحضور قلب ورقة لا يوجد مثلها عند دعاء غيره»[1] ومن غريب ما أخبر به أبو مدين عنه قال: أقمت عنده أياماً فرأيته في تلك الأيام يقدم الرجل للصلاة فإن كان قارئاً مجيداً أقره. وإن كان لحاناً أخره. وكان أبو يعزى أمياً. ولكنه رزق إدراك علم هذا[2]!.

ومما يدخل في توثيق عرى الصلة بينه وبين المريدين أنه كان يتفقد الذين لم يتيسر لهم الحضور عنده بأسلوب غريب. ذلك أنه علق في الجدران رسائلهم ثم اعتاد أن يدعو لكل واحد منهم كل صباح. ذكروا أنه «كان يأتي عليه وقت يلاحظ الكتب الموجهة إليه من إخوانه أو ممن سمع ذكره من المشتاقين إليه فلم يستطع الوصول إليه فكتب إليه يذكر حبه وشوقه أو يسأله الدعاء. فكانت معلقة في قبلته في جدران مسجده. فيدعو لأهلها واحداً واحداً»[3]. ولا يضر هذا الخبر الذي يسهل تفهمه من قبل هذا المتصوف ذي المنزع الغريب، إلا كون صاحبه أُمّيّ لا يقرأ ولا يكتب!.

---

(1) المستفاد، 10 .

(2) التشوف، 223 .

(3) دعامة اليقين، 40 .

(3) معالجة المصابين بالأمراض والعاهات، وخصوصاً الذين أصابهم مس من الجنون. وقد ذكرت لأبي يعزى وقائع تتضمن توفقه في حسم بعض هذه الأدواء مما زاد في قناعة حضوره ومحبيه في خصوصيته.

(4) بناء القناعة في صدق الحركة من قبل المريدين في الغالب لا على التجربة القلبية من ذوق مقام أو حال توكل أو شوق أو خوف أو محبة. وإنما على الكرامة الحسية الظاهرة كإبراء المصابين وفضح الآثمين وتكثير الطعام إلخ. ورغم أن هذه الظواهر ليست في التصوف مبدأ إلا أنها ككرامات ناتجة عن صدق المنتمين إليه، أصبحت من معالمه عند عوام الناس، مع أن الصوفية ما فتئوا يؤكدون أن «الإستقامة أفضل من ألف كرامة».

(5) إصلاح ذات البين بين الفرقاء المتشاكسين، سواء كانوا أزواجاً أو طوائف أو قبائل. فقد كانت لأبي يعزى قدرة فائقة على التقريب بين وجهات نظر الخصوم «كان عنده من حسن السياسة والرفق بالقلوب والسعي في صلاح ذات البين وتواد الزوجين ما تشتهي سماعه الأنفس وتقر به العين[1]». وكانت السلطات قد سكتت على تطاوله على اختصاصها حيث أصبحت «المؤسسة المقدسة» معه أداة لتحقيق الهدنة بين بعض فئات المجتمع. ومما ينضاف إلى هذه المواصفة الإشارة الواردة في دعامة اليقين عن تقليد خاص كان أصبح سارياً في محبيه لا تؤسسه الشريعة بوضوح، وقد يكون فيه بعض التأثير لتقاليد المجتمع المسيحي، وهو المتعلق بالإتيان بالعروسين بين يدي أبي يعزى قصد التماس البركة. «فقلما كانت تهدى عروس من أهل تلك البلاد المجاورة لبعلها حتى يؤتى بها إليه برسم الدعاء والتبريك عليهما»[2].

توقير فقهي

وقد تميزت حركة أبي يعزى بميزتين: بخصوصية علاقتها بالفقهاء وبغموض اتصالها بالسلطة. فأما الطبقة الفقهية فقد ربط بينها وبين أبي يعزى شبه ميثاق من الاحترام المتبادل. فأبو يعزى كان يعظم العلماء والفقهاء كثيراً. وقد أخبر صاحب دعامة اليقين أنه كان يستفسر الزوار القادمين من فاس عن علمائها وفضلائها ويظهر تعظيمهم

(1) دعامة اليقين، 41 .

(2) م، س

وتوقيرهم ويتمنى أن يكون خادماً بين أيديهم. ومن هؤلاء أبو خزر يخلف الأوربي، وأبو الربيع شيخ المواق. وأبو عمرو عثمان السلالجي[1].

وكان الفقهاء من جهتهم يبادلون هذا الرجل الأمي الغريب المنزع مشاعر التوقير والإجلال على غير العادة بين المتصوفة والفقهاء الذين تتسم العلاقة بينهم في الغالب بالنفور.

وعندما أزعجهم كيفية مباشرته لعلاج المرضى، خصوصاً منهم النساء، حيث كان ينظر إليهن ويلمس صدورهن وبطونهن، تخوفوا من توجيه نقد صريح إليه في هذا الشأن فكلفوا من له حظوة عنده لاستفهامه في الأمر. فأجاب بالنيابة عنه تلميذه النابغة أبو مدين الذي كان حاضراً عنده مستدلاً على جواز ما كان يفعله أبو يعزى بالقياس على جواز تطبيب المريضة المسلمة من قبل اليهودي والنصراني إذا دعت الضرورة، بالرغم من عدم التأكد من نتيجة علاجهما. وكان أبو يعزى قد استبشر كثيراً بهذا الجواب وأصبح يذكر أبا مدين بالجميل!.

صوفي مسالم يسجن خطأً

وأما علاقة أبي يعزى بالسلطات القائمة على الحكم بالمغرب. فقد تنوعت إلى ثلاث مراحل:

(1) مرحلة السياحة والإنقطاع في أواخر القرن الخامس. حيث كان أبو يعزى قد عاش ردحاً طويلاً منه إذ أنه عند وفاته سنة 572 هـ كان قد أسن واجتاز المائة عام بكثير. مما يجعل توقيت ميلاده مقارباً لأواسط القرن الخامس. ولكن أبا يعزى في شبابه كان مغموراً سائحاً زاهد لا يعبأ به.

(2) مرحلة الإلتزام بمدرسة أبي شعيب صالح أزمور وخدمته له، وفي هذا الوقت كانت السلطة المرابطية تشن حملة شعواء على متصوفة الأندلس ولكنها كانت تخص عديداً من الصلحاء المغاربة بالعناية والرعاية. وقد كان أبو يعزى بخدمته لأبي شعيب الذي ينتهي بدوره إلى مدرسة بني أمغار ضمن الطائفة المحظوظة من الصوفية والأولياء.

---

(1) من فقهاء فاس الذين ترجم لهم ابن الزيات في التشوف. وقد كان ثالثهم ينزع نحو علم الكلام.

فعلاقة المرابطين الطيبة مع بني أمغار رجال رباط «تيط نفطر» أصبحت معلومة. ومع أن أبا يعزى عاصر فترة الإضطراب التي تمخضت عن انتقال السلطة إلى الموحدين. إلا انه لم يذكر له أي موقف مبدئي من تلك الأحداث. وقد يكون أبو يعزى قد انتقل إلى حالة الإرشاد والدعوة الصوفية في غمرة تلك الوقائع. وإن كنا لا نملك تاريخاً محدداً لبداية نشاط زاوية إيروچان.

(3) مرحلة الإشتهار كشيخ من شيوخ التصوف الكبار على الساحة المغربية. وفي هذه الفترة أصبحت الجموع الكثيرة التي تقصده جعلت السلطة الموحدية تود التعرف على حقيقة أمره. فما أسهل أن يتستر دعاة السياسة والفتنة برجال الدين. ولكن الأسرة الحاكمة يومئذ وأشياعها على العموم كانوا قد أصبحوا أكثر تجاوباً مع الخطاب الصوفي من غيرهم. وقد فسح الموحدون صدورهم على العموم لشيوخ التربية الصوفية. كما تعامل معهم هؤلاء الشيوخ بحياد كبير متسم بالإيجابية. وهكذا كان أبو يعزى من الدعاة إلى الإلتزام بطاعة الخلفاء وعدم الخروج على أوامرهم. وقد جعل أبو العباس العزفي من شيمه: تسكينه للفتن الثوائر وإطفاؤه لما شب الشيطان من وقود النوائر. ودعوته للسمع والطاعة للأئمة والأمراء كل باد وحاضر[1].

ولكن السلطة ما كان لها لتطمئن إلى حركة شخص تتحلق حوله الجموع الغفيرة. فكان الحذر والإحتياط يميز موقفها منه. بل اقتضى نظرها حيناً أن يحبس أبو يعزى ويحد من حريته. ولعله أزعج بإشعاع نشاطه الذي وصل صداه إلى عاصمة الخلافة مراكش. وقد سجل التميمي أنه «بعث فيه إلى مراكش» أي طلبته السلطات للتحقيق. ولحسن حظه لم تمتد فترة سجنه طويلاً. وذلك ما أورده ابن الزيات التادلي بقوله: قدم أبو يعزى مراكش بعد عام 541 فحبس في صومعة الجامع أياماً ثم خلي سبيله[2].

وتنبغي ملاحظة أن ما «بعد سنة 541» هو بالتقريب الوقت التي تسلم فيه الموحدون زمام الأمر بمدينة مراكش[3] والصيغة التي أورد بها ابن الزيات الخبر لا يفيدنا في تعيين من تحمل مسؤولية سجن أبي يعزى: المرابطون أو الموحدون. ومن المحتمل أنه ألقي

---

(1) دعامة اليقين 42 .

(2) التشوف 215 .

(3) انظر المعجب في تلخيص أخبار المغرب لعبد الواحد المراكشي، 295 ط 7 سنة 1978 البيضاء.

القبض عليه من طرف هؤلاء أو أولئك لا من أجل عقيدته واختياراته الدينية، وإنما من أجل التحقق من مساهمته في الترويج لدعوة الطرف الآخر أو عدمها. فلما تبين أنه بريء من ذلك أطلق سراحه.

وعندما تمكن عبد المؤمن بن علي الخليفة الموحدي من إحكام قبضته على المغرب استقطب عدداً من العناصر المناصرة لدعوته. ويلفت الإنتباه هنا أن أخا لأبي يعزى من أبيه كان ضمن شيوخ الموحدين الذين اعتنقوا دعوة المهدي بن تومرت.

إنه المدعو بأبي محمد وسنار. وقد توجه إليه عبد المؤمن بالسؤال يوماً: مستنكراً ادعاء أبي يعزى المكاشفة: ما هذا الذي يذكر به أخوك من مشاركته لله تعالى في علم الغيب؟ فقال: يا أمير المؤمنين أنت أقرب إليه مني وأقدر عليه[1] ثم أرسل عبد المؤمن في طلبه كما سيأتي.

والظاهر من هذا الخبر أن عبد المؤمن لن ينكر على أبي يعزى موقفاً سياسياً. بل يمكن اعتبار أن أبا يعزى بالنظر إلى موقع أخيه أبي محمد وسنار في السلطة مؤيد «للدعوة الموحدة» ومن أنصارها. ولكن الذي استفز عبد المؤمن بن علي في شخص أبي يعزى هو ما كان يشاع عنه من إخبار آحاد الناس بما اقترفوه من آثام وفضحه لمنكراتهم. ولا يبعد أن يكون هذا لا ينسجم في ذهن عبد المؤمن مع مكانة المهدي بن تومرت التي يحق له في رأيه أن يدعي بحق الكشف عن المغيبات كما اشتهر عنه!

اعتراف حذر من قبل الموحدين

وقد جاء عند من ترجم لأبي يعزى أنه أطلع الخليفة عبد المؤمن نفسه على بعض ما خص به من فراسة وحدس قوي. وجرت له بمحضره كرامات في الكشف عن الغائب اعتبر بها عبد المؤمن واستيقن من صدقه. منها أنه أخبره بأسماء الذين وشوا به عنده. وقال «يا أمير المؤمنين في نفسك مني شيء مما قال لك فلان وفلان في يوم كذا في ساعة كذا فها أنا أخبرك أن تحت ذلك البساط الذي أنت عليه خريطة بها ألف دينار عيوناً قطعتها كلها وقلت في نفسك أنظر هل ترجع إلي فيما يرتفع إلي من بيت المال أم

(1) دعامة اليقين 51 .

لا؟ فقال الخليفة: إن الأمر لكما ذكرت[1]! ثم استرسل أبو يعزى يضرب لعبد المؤمن أمثلة لعله يتفكر فيها. ولم يفت الخليفة أن ينتبه إلى مغزاها. ومنها أن أبا يعزى عمد إلى سبع كان قد أكل حماره فضربه بعصا فخر ميتا.

«فنقل ذلك للخليفة فقال لجلسائه: اعتبروا بهذه القصة وإن كانت عجباً. فقد ضربها لكم مثلاً وجعلها لكم أدباً فكأنه يقول: أنا رب الحمار. قتله الأسد فسلطت عليه فقتلته. وأنا عبد وربي الله. وإن قتلتموني غضب لي سيدي ففعل ذلك أو أشد منه لمن قتلني!»[2].

يأبى الخليفة إلا أن يتحقق بنفسه من أمر هذا الزاهد الذي يستميل القلوب وتقصده الجموع ويرحل إليه من عاصمة العلم فاس بالخصوص في الأعياد «الجم الغفير والعدد الكثير من نحو أربعمائة أو نحو ذلك. فيرجع كل يحدث بعجائب مما شاهده»[3].

وقد انتهت العلاقة بين أبي يعزى والسلطة الحاكمة في شخص عبد المؤمن إلى التفاهم وتبادل الود. ولا يبعد أن يكون أبو محمد وسنار، أخ أبي يعزى للأب، قد قام بدور ملحوظ في تحقيق هذا التقارب. وقد أدت هذه المصافاة إلى «أن الشيخ أبا يعزى عرض على الخليفة الوصول إلى منزله بحكم التشريف والقيام بالواجب من التضييف» فأجاب عبد المؤمن الدعوة حسبما يبدو مختفياً وسط جماعة من أشياخ الموحدين. «وذكر أنه بات عنده تلك الليلة وليلة أخرى في ستر من الناس»[4].

ثم يغيب أبو يعزى عن الأحداث الرسمية ويترك لشأنه يقيم الليالي الدينية والمواسم فيما تبقى من حياة عبد المؤمن، ثم من حياة ابنه يوسف التي لم تسجل المصادر أي اتصال بينهما. ولكن سمعته بقيت طيبة لدى أسرة الموحدين. وكانت له عموماً مكانة عند أمرائهم. خصوصاً منهم أبو محمد عبد الواحد وأبو عبد الله الذي وصفه العزفي «بالزاهد». وأبو إبراهيم الموصوف أيضاً بالمشارك في علم الباطن والظاهر، كلهم أبناء يوسف بن عبد المؤمن[5].

---

(1) دعامة اليقين 51 .

(2) م، س 47 .

(3) م، س.

(4) م، س 51 .

(5) وهم أبو العباس العزفي في دعامة اليقين حين جعل هؤلاء الأمراء أبناء ليعقوب المنصور. والصحيح أنه أخوهم.

التباس بخصوص الآثار

لم يكن متوقعاً أن يترك رجل أمي لا يقرأ ولا يكتب آثاراً فكرية ينقلها الخلف عن السلف. فأبو يعزى على خلاف من عاصره من شيوخ التربية الصوفية لم يكن بإمكانه أن يؤلف كتباً ولا رسائل. لكن حديث كراماته وفضائله تناقله الناس خلال أجيال نقلاً شفوياً ربما كان له من الذيوع ما لم يكن للكتب المصنفة. وتأتّى له من الشهرة ما لم يتأت لأسلوب آخر من الرواية. ومن شدة اعتقاد الناس في صدق كرامات أبي يعزى واستمرار إعجابهم بها بعد وفاته أصبحوا يرون كراماته تتجدد حتى بعد موته! وأصبحوا يلتمسون البركات وتفريج الكرب عند قبره. ولقد قال بعض المحبين في شخصه وسيرته: كرامات أبي يعزى زادت بعد وفاته!

ومع ذلك فقد نسبت إلى هذا الرجل الأمي حكم صوفية صيغت في قالب لغوي متين. فقد عزى إليه الكتاني في «سلوة الأنفاس» قوله: كل حقيقة لا تمحو آثار العبد ورسومه فليست بحقيقة. وقوله: من طلب الحق من جهة الفضل وصل إليه وإلا لم يصل. وقوله: أنفع الكلام ما كان إشارة عن مشاهدة أو إخباراً عن شهود[1].

ولكن هذه الحكم الصوفية العالية في الواقع من صياغة تلميذ أبي يعزى الكبير: أبي مدين. وهي فعلاً موجودة بالحرف أو بما يقارب ذلك في الحكم المنسوبة إلى أبي مدين. وقد يكون الكتاني قد وهم عند نسبتها إلى أبي يعزي أو اطلع على تصريح من قبل أبي مدين يفيد أنه أخذ مضمونها من عند شيخه المذكور.

ومن الآثار المكتوبة التي تعبر عن وجهة أبي يعزي في التربية الروحية والطريق الصوفية ما جاء منسوباً إلى أحد حفدته المسمى محمد بن بُعَزَّة[2]. وهي رسالة صغيرة فيها محاولة لتحديد طبيعة المعرفة الصوفية. ويبدو من قوة كلام مؤلفها أن له قدما في طريق التصوف. ولكن عباراته مضطربة شيئاً ما. ونظن أنه متأخر نسبياً عن عصر أبي يعزي بأزمان. وذلك أنه أدرج ضمن حديثه عن المعرفة اقتباسات من أشعار وحكم صوفية قيلت بعد هذه الحقبة ومنها حكم من صياغة المتصوف أبي العباس أحمد بن

(1) سلوة الأنفاس 1-173 .

(2) أصبح عوام المغاربة يسمون أبا يعزى: مولاي بو عزة. وهذا أحد المنتمين إليه. وقد وصف بأنه واعظ ناصح.

عطاء الله الإسكندري، صاحب الحكم الشهيرة كقوله: «يا عجباً كيف يظهر الوجود في العدم أم كيف يثبت الحادث مع من له وصف القدم»[1].

وقد أراد صاحب الرسالة أن يقلل من قيمة المعرفة العقلية الناتجة عن اكتساب النظر وأن يعلي من شأن المعرفة القلبية الوجدانية التي سماها معرفة الحال. وقال: «اعلم أن المعرفة هي معرفة الحال. وهي التي تأخذ صاحبها عنه. وتكون في جميع القلب وسويدائه فيشهد صاحبها مولاه في كل الأحوال في الجمال والجلال»[2].

وقد غالى كاتب الرسالة عندما أراد أن ينفي السوي كما تكلم فيه غيره من الصوفية. فلم يقل كمثلهم بوجوده ثم باضمحلاله في نظر الصوفي عند سكره وانتشائه بلذة معرفته ولا يتعلق عنده هذا النفي بالمكونات بل بالأعراض الإنسانية. فقد ذهب إلى حد نفي ذلك من الوجود بالمرة. وقال: «إذا قلنا برؤية شيء من الضعف والعجز والجهل والذل والفقر والفقد والوجد والباطل مع المعرفة فقد أثبتنا الوجود والعدم. وهما لا يجتمعان أبداً لأن العدم شيء لم يكن. وهذه الأوصاف لا تترتب إلى عدم العدم الذي هو الغير. ولا غير عند العارف»[3].

ثم إنه رام التأكيد على آثار المعرفة القلبية التي يجنيها العارف مهيباً بالمخاطب إلى أن يهب بعزم وحزم لإدراك المعرفة. لأن: «المعرفة قوة وضدها ضعف والمعرفة علم وضدها جهل والمعرفة حياة وضدها ممات والمعرفة شمس وضدها ظلمة. والمعرفة قدرة وضدها عجز[4]...

أُمّيّ يطأطىء له العلماء

إن لم يكن لأبي يعزى حظ في الألقاب العلمية وإن لم يشتغل بالدرس والتحصيل فقد انصاع إلى شخصيته وأذعن لتوجيهه علماء أعلام. إذ من المفارقات الملحوظة بخصوص مدرسة أبي يعزى الروحية أنه بقدر ما كان شيخها يبدو أبعد ما يكون عن

(1) ابن عطاء الله الإسكندري، الحكم، بشرح ابن عجيبة ط. بيروت 1988.

(2) رسالة في التصوف. مخطوط الخزانة العامة. رقم د 1019 (278 ب-279أ) وقد نسبت الرسالة خطأ في الفهارس المطبوعة للمخطوطات في الخزانة العامة إلى أبي يعزى. والصحيح أنها لأحد المتسببين إليه كما جاء في صدرها.

(3) و (4) م، س.

مواصفات الرجل العالم بقدر ما كان التهافت على الإنتساب إليه من كبار مثقفي العصر. وإذا كان الذين حدثوا بكراماته من العلماء كثر كما جاء ذكرهم في «دعامة اليقين»، وهم بالخصوص من فاس وسبتة، فإننا سنقف عند بعض مريديه الذين كان يشار إليهم بالتقدم في العلم.

أصحاب أبي يعزى كثيرون إذن، من أشهرهم أبو عبد الله التاودي وأبو مدين وأبو الصبر أيوب الفهري، ومجموعة منهم مترجمة في «التشوف» و«دعامة اليقين».

قال عنه أبو مدين «رأيت أخبار الصالحين من زمان أويس القرني إلى زماننا هذا فما رأيت أعجب من أخبار أبي يعزى». وقال أحد مريديه ويدعى أبو جعفر محمد بن يوسف الصنهاجي: زرت الشيخ أبا يعزى بإيروچان مائة مرة وما وجدت إلا بركة الصالحين[1].

أما أبو عبد الله محمد بن يعلى التاودي، دفين فاس، فهو معدود أيضاً من أصحاب أبي يعزى. وهو الذي حدث أن ابن أبي يعزى لم يكن على سنن أبيه بداية ثم تاب في آخر حياة والده. وفي وقت احتضار هذا الأخير كان يتوجه إليه بالنصيحة، ويظهر له الكرامة واقتنع الولد فعلاً في آخر لحظة بدعوة أبيه. قال أبو عبد الله التاودي «وخلفه ابنه في مكانه وقد لاحت عليه شواهد الولاية. ولحق يعزى بالأولياء من ساعته»![2]

وقد تحدث ابن قنفذ عن استمرارية ملحوظة لمدرسة أبي يعزى حيث التقى بشيخ من أحفاده سنة 761 أيام تجواله بربوع المغرب[3]، وذكر من علمه وفضله وزهده ما يؤكد أن بيت أبي يعزى لم تنطفىء شمعته بوفاته أو وفاة أبنائه.

ولكن الشهادات القيمة في أبي يعزى تأتينا من قبل الكبراء. فتلميذه أبو الصبر أيوب الفهري، المحدث الرحالة الذي كان حلقة وصل بين عدة أعشاش صوفية في وقته خصوصاً منها مدرسة أبي الحسن بن غالب بالقصر الكبير ومدرسة أبي يعزى بإيروچان، يقول عن أبي يعزى «إنه آية وقته». ويقول: «كان أعجوبة الزمان وعدة في الإيمان بلغ من مقامات اليقين مبلغاً لا يبلغه إلا الأفراد من العارفين»[4].

---

(1) التشوف 403.

(2) م، س 213 وانظر أنس الفقير 29.

(3) انظر ذلك في أنس الفقير 26.

(4) التشوف، 214.

ويمثل أبو الصبر الفهري واحداً من ثلاثة شخصيات سبتية كانت مقتنعة بصدق حركة أبي يعزى ومضطلعة بمهمة الدعاية لها بسبتة. ينضاف إليه الحاج أبو محمد عبد الله بن عاصم الذي حدث بكثير من فضائله. وكان دائم التردد بين سبتة وإيروچان. وعنه نقل أبو العباس العزفي قسطاً من أخبار أبي يعزى كما أثبتها في «دعامة اليقين».

أما ثالث الثلاثة ولعله أطولهم يداً وأوفرهم حظاً في الميدان العلمي فهو أبو الحسين يحيى بن محمد الأنصاري المعروف «بابن الصائغ». عالم سبتة وزاهدها في وقته. حلاه ابن عبد الملك المراكشي بقوله: كان راوية للحديث شديد العناية بلقاء المشايخ والأخذ عنهم. عارفاً بالقراءات، مجوداً للقرآن. حسن التأدية له صادق الزهد والورع باراً بطلبة العلم، صليباً في الحق. مصمماً عليه كثير التقشف[1].

وسجل ابن عبد الملك في عبارة توحي بتقديره لأبي يعزى أن أبا الحسين بن الصائغ قد «تردد كثيراً إلى الولي الصالح ذي الكرامات المأثورة أبي يعزى. . . رحل إليه متبركاً بلقائه وشاهد من كراماته كثيراً»[2]. ثم أعقب ابن عبد الملك ترجمة هذا المحدث بذكر بعض مناقب أبي يعزى مع أنه اشترط على نفسه إغفال تراجم الصلحاء الذين لم تكن لهم مشاركة في حفظ علوم الحديث والقراءة، وبالرغم من أن أبا يعزى كان أبعد الناس عن ذلك. مما يدل على أن الهالة التي اكتسبها أبو يعزى إبان حياته كمتصوف كبير كانت لا تزال على نصاعتها في زمن ابن عبد الملك.

ذلك ما يتأكد في محافل علمية إخرى كما يشير إلى ذلك ابن قنفذ بقوله: ما رأيت في الفقهاء أعظم تعظيماً للشيخ أبي يعزى من شيخنا أبي عمران موسى بن محمد العبدوسي. وكان في أكثر مجالسه يذكر لنا ما تبدى من أحواله ويشير أن ما ثم في الأولياء مثله[3].

خرق في العوائد ونقص في المعرفة

ولم يكن في الرجال أجرأ على تمييز شخصية أبي يعزى ووضعها في مكانها من التراتبية الصوفية من الشيخ ابن عربي الحاتمي. فعلى الرغم من تقديره المغالي في أبي

---

(1) الذيل والتكملة س 8، 414 .

(2) م، س.

(3) أنس الفقير، 25 .

مدين تلميذ أبي يعزى لم يجد غضاضة في أن يحجم مكانة أبي يعزى وأن يجعله من الذين رزقوا خرق العوائد دون أن يكونوا بالضرورة أفضل من غيرهم في مجال المعرفة الإلٰهية على الإجمال. وسجل ابن عربي ملاحظة مفادها أن أبا يعزى عاصر رجالاً أعلى منه مقاماً وأبعد منه غوراً في المعرفة ولكن لم يكن لهم من الخوارق المادية ما كان لأبي يعزى فبقوا مستترين عن أن يشير إليهم الناس بالفضل والديانة. قال ابن عربي: خرق العوائد لأبي يعزى بالمغرب مشهورة. وكان في زماني وما رأيته لما كنت عليه من الشغل. وكان غيره من الأولياء المحمديين ممن هو أكبر منه في العلم والحال والقرب الإلٰهي لا يعرفهم أبو يعزى ولا غيره[1]. وابن عربي يشير هنا إلى واحدة من نظرياته القائمة على أن أولياء المسلمين منهم من هو على أثر أحد الأنبياء السابقين فيؤتى من الكرامات والخوارق ما ينسجم مع روحانية ذلك النبي. ومنهم من هو على أثر نبي الإسلام محمد بن عبد الله فتكون المعرفة عنده أصفى وأعلى ولكن الكرامات المادية لا تظهر عليه، كما لم يكن لها ظهور كبير على يد الرسول ﷺ بالمقارنة مع إخوانه الأنبياء الآخرين.

(1) الفتوحات المكية 4-51 ط. دار الفكر بيروت بدون تاريخ.

المدرسة الحرزية

- بيت معروف بإجابة الدعاء
- ابن حرزهم يصاب ببركة ابن النحوي
- نبوغ في علم الأصول
- مجالس للعلم والتذكير
- استعداد للتلقي الصوفي
- سند غزالي
- تردد في قضية الإحياء
- انتصار لغزالي الأندلس
- رائد الملامتية
- متصوف بالرغم من مغريات فاس
- غلو في الرؤى
- أسانيد متداخلة

المدرسة الحرزية

بيت معروف بإجابة الدعاء

في عائلة تستوطن فاس شاع فيها التدين والصلاح نشأ أبو الحسن علي بن إسماعيل ابن حرزهم. وكانت فاس يومئذٍ قبلة لكثير من العباد والمنقطعين من مختلف أصقاع المغرب، يرد عليها زهاد أندلسيون وبعض المشارقة من السواح العابدين.

كان بيت «بني حرزهم» يزدان بالمجتهدين في العبادات كإسماعيل[1] بن محمد والد أبي الحسن الذي كان معتبراً من كبار الأولياء المشهود لهم «بإجابة الدعوات». ويزدان أيضاً بالسائحين ذوي الرحلات الطويلة من أجل لقاء العلماء والصلحاء كأبي محمد[2] صالح بن حرزهم الذي قضى شطراً من عمره بالشام منقطعاً للعبادة. وببيت المقدس لقي الشيخ أبا حامد الغزالي.

وقد عاين أبو عبد الله بن عبد الكريم التميمي أمارات الصلاح في بيت بني حرزهم. وأدى شهادة في كتاب المستفاد عن أبي الحسن بن حرزهم قائلاً: إن إجابة الدعاء في أجداده وقرابته من أبيه معروفة فيهم وأنهم كانوا كلهم من أهل الفضل والصلاح والدين والورع[3].

ومنذ الصغر كان علي بن حرزهم يوجَّه من طرف أبيه وجهة دينية صرفة. ويلقن أدب تعظيم الأولياء والصلحاء كما حظي بلقاء عدة صلحاء فاسيين كانت تزخر بهم المدينة، أو واردين زائرين قضوا فترة بها. ومن هؤلاء أبو الفضل يوسف بن محمد المعروف بابن النحوي[4].

قال علي بن حرزهم: أوصاني أبي أن أقبِّل يد أبي الفضل بن النحوي متى لقيته ولو لقيته في اليوم مائة مرة[5].

---

(1) ترجمته في سلوة الأنفاس 3-71.

(2) م، س 3-69.

(3) المستفاد، ص 5 من القطعة المخطوطة، نسخة مصورة شخصية.

(4) ترجمته في التشوف، 95 وفي مصادر أخرى. وهو صاحب قصيدة الابتهال الشهيرة: اشتدي أزمة تنفرجي. ونسب إليه ابن الطواح تأليفاً بعنوان: قراضة الدقائق. انظر مخطوط سبك المقال 64.

(5) التشوف 98.

ابن حرزهم يصاب ببركة ابن النحوي

كان أبو الفضل ابن النحوي من الذين قدموا من قلعة بني حماد إلى فاس بعلم كثير وصلاح شهير. وسيكون له دور بارز في قضية إحراق كتاب «الإحياء» للغزالي حسبما سنرى وكان أميل إلى الزهاد والعلماء العاملين منه إلى الصوفية. لم نقف له على علاقة صوفية مع أحد أعلام الطريقة في وقته. ولكن أبا الفضل دخل سجلماسة كما ذكر صاحب «التشوف». وسجلماسة يومئذٍ عش صوفي دافىء تخرج منه مشايخ كبار كأبي عبد الله الدقاق. فهو ولا شك قد اطلع على الإختيار الصوفي في مجال التدين وتأثر به إلى حد ما.

قال علي بن حرزهم: بعثني أبي يوماً إلى أبي الفضل ليدعو لي. . . ثم أمرني أبي أن أحكي له فعل أبي الفضل من أوله إلى آخره ففعلت فقال لأمي وكانت حاضرة: هذا صبي نرجو من الله تعالى أن ينفعنا به فإنه وجد بركة أبي الفضل. ولقد رأيته حين دخل علي وعليه نور. فعلمت أن الله قد أجاب فيه دعوة أبي الفضل[1]!.

نبوغ في علم الأصول

وقد شب أبو الحسن بن حرزهم على طهارة وعفة واهتمام باكتساب علوم الشريعة.

واستفاد من التلمذة على فقهاء وقته. وحظي بلقاء الكبار كأبي الفضل بن النحوي السابق الذكر والقاضي أبي بكر بن العربي المعافري. ويظهر مما ضمنه من الأوصاف أحد من رثاه بعد وفاته أنه نبغ في الأصول وترتيب المقاصد الشرعية والإحتجاج بالدليل من الكتاب والسنة. فكأنه لم يكن مجرد حافظ لفروع الشريعة وأقوال الأئمة وإنما مكتسباً لبعض مواصفات المجتهد من القياس على الأصول والبحث عن الدليل، وكان متضلعاً في «الفقه في المسائل والفقه في الحديث ومعرفة التفسير للقرآن والتصوف[2].

ولكن أبا الحسن لم ينبغ في «أصول الدين» كما نبغ في «أصول الفقه». وبقي فقيهاً أكثر منه نظاراً متكلماً. وقد اعترف بنفسه بذلك عندما قصده الأصولي المتكلم الكبير أبو

---

(1) م، س

(2) الروض العاطر الأنفاس بأخبار الصالحين من أهل فاس لمحمد بن عيشون الشراط. ص 14 . مخطوطة الخزانة العامة . 2409

عمرو عثمان السلالجي ليقرأ عليه كتاب «الإرشاد». جاء في التشوف عن أبي عمرو السلالجي قوله: حملته إلى ابن حرزهم وابن الرمامة واستشرتهما في قراءته فاستحسناه وأشارا علي بالنظر فيه. فقلت لابن حرزهم: أتأذن لي في قراءته عليك؟ فقال لي: لا أجيده فإن قنعت مني بتعليم ما أعلمه فانظره. فأخذته عليه فكان يبصرني في مواضع منه. فما أكملته بالنظر عليه حتى استظهرته حفظاً[1].

ولم يكن ابن حرزهم كفيلاً بأن ينفذ في علم الكلام نفاذاً بليغاً وهو صاحب الميولات الروحية القوية. فطريق المتكلمين في تناول التوحيد تشاكس شيئاً ما طريق المتصوفة فيه. ومن ثم كان أكثر الصوفية ذوي قدر جد متوسط من علم الكلام. ومن بلغ منهم فيه مبلغاً كبيراً لم ينج تصوفه من بعض الشذوذ أو الشطح.

ولم يذكر عن أبي الحسن بن حرزهم أنه تقلد خطة من الخطط الإدارية ولا اهتم بتحصيل منزلة لدى رجال الدولة. فزهده وورعه حالا دون أن يتحول بتكوينه العلمي نحو طلب الوظائف. وقد ذكر التميمي أنه لم تكن عادته أن يتوسط عند القاضي ورجال الدولة. ولكن أبا الحسن آثر أن يشتغل بمهمة التدريس والتذكير. وقام بأداء هذه المهمة تجاه العامة والخاصة. ففي خصوص تأليف القلوب على الله ومجال التوعية الدينية لم يبخل بذلك على من كان يراه أهلاً.

مجالس للعلم والتذكير

مجالس أبي الحسن العلمية بفاس كانت مشتهرة ومؤثرة في القلوب وفيها «انفتح» قلب الشيخ أبي مدين. قال أبو مدين واصفاً زيارته لفاس بعد أن قصدها ليتفرغ إلى دينه: كنت أجلس إلى حلق الفقهاء والمذكرين فلا أثبت على شيء من كلامهم إلى أن جلست إلى شيخ ثبت كلامه في قلبي. فسألت من هو فقيل لي أبو الحسن بن حرزهم. فأخبرته أني لا أحفظ إلا ما سمعته منه خاصة. فقال لي: هؤلاء يتكلمون بأطراف ألسنتهم فلا يجاوز كلامهم الآذان. وقصدت الله بكلامي فيخرج من القلب ويدخل القلب[2].

---

(1) التشوف 199 وكتاب الإرشاد من تأليف أبي المعالي الجويني في علم الكلام والعقائد.

(2) التشوف 320 .

ومن أجل تدريس العلم والوعظ والتذكير رحل أبو الحسن بن حرزهم إلى مراكش واستوطنها زماناً. وتأتّى له أن يعقد المجالس بمساجدها. وقد تمت توبة أناس بمراكش على يديه. ومراكش يومئذٍ كانت تحوي من المنظور الديني متناقضات متدافعة بحكم كونها عاصمة الخلافة ومستقر طبقة إدارية وفقهية موسرة.

وبمراكش أقبل عليه بعض الخاصة من علية القوم أمراء صنهاجة. ولكن أبا الحسن بن حرزهم كانت تعتريه حدة ويشوبه بعض القلق من التعامل مع الكبراء. فلما استدعاه أمير للقراءة عليه دخل عليه أبو الحسن وهو على سريره فجلس أبو الحسن تحته. فقال له: أهكذا كنت تفعل مع من كنت تتعلم منه؟ قال له: نعم، فقال له أبو الحسن: انزل إلى مكاني وأكون أنا في مكانك. وهكذا ينبغي أن يكون المتعلم مع المعلم. فأجابه الأمير إلى ذلك[1]. والظاهر أنه لم يقف بهذا الأمير عند حد التعليم وإنما أثر فيه في جانب العمل وزهده في الدنيا وأخذ عنه طريق التصوف أيضاً حسبما تناقلت المصادر[2].

استعداد للتلقي الصوفي

كان أبو الحسن بن حرزهم يتهيأ شيئاً فشيئاً ليكون شخصية صوفية متميزة. فمنذ صباه كان يلقى الصالحين. وقد نشأ على مبدأ الورع والاحتياط الشديد في الدين وجمع إلى كل ذلك زهداً كبيراً.

وكان أبو الحسن مهتماً أيضاً بتنقية أعماله القلبية يعمل على تخلية باطنه من كل شيء يحجبه عن الصلة بالمعبود. وفي هذا الصدد يذكر المترجمون له تخليه عن نصيبه في تركة والده. لا لشيء ولا من أجل شبهة كان يراها في المال، ولكن لأنه قد انساق يوماً في التفكير في ذلك المال في وقت كانت جوارحه منشغلة بالطاعات. ذكر التادلي وابن عيشون أنه لما توفي والد أبي الحسن عزم على قسمة ما تركه مع أخيه أبي القاسم. فلما قام إلى ورده اشتغل سره بذلك فلما أصبح بعث إلى أخيه وقال له: أحضر الشهود لأتصدق عليك بميراثي. فأبى عليه فقال إن لم تفعل تصدقت بحظي على الجذماء. فلما رآه عازماً على ذلك أتاه بالشهود فتصدق عليه به وقبل منه أبو القاسم الصدقة[3].

---

(1) التشوف 169 .

(2) م، س وانظر أيضاً الروض العاطر الأنفاس 14 .

(3) التشوف 170 .

إن نفسية من هذا النوع تتمتع باستقلالية كبيرة عن المادة كانت لها قابلية وتأهل للتلقي الصوفي. كان لها من العلم قسط ليس بالهين. ولها من الورع والزهادة ما عرفناه. ولها من الإجتهاد في العبادة ما لا ينكر. وفاس كسائر البلاد المغربية، تتناثر فيها رباطات العباد المنقطعين من أجلِّهَا رباط خارج باب الجيسة ورباط على رأس الجبل خارج باب إصليتن[1].

لم يكن ينقص أبا الحسن بن حرزهم إلا سند صوفي حقيقي يكتمل به نبوغه في التدين ويلج به ميدان المعارف على قاعدة الصوفية أنفسهم في أنه لا بد لكل سالك من مرشد واصل يتصل سنده برسول الله ﷺ.

ولم تكن الشخصيات العلمية والصلحاء الكثر الذين لقيهم مؤهلة لإتمام ما نقص عنده بما فيها أبو الفضل بن النحوي «صاحب النور والبركة». بالرغم من أنه استفاد منها علمياً الشيء الكثير. قال العارف الفاسي: «إن أهل الظاهر لا يمتد منهم أهل الباطن»[2]. وهو يقصد ولا شك أن استمداد الأذواق الصوفية وتحصيل مقامات المعرفة الباطنية من شكر ورضا ومحبة وتوكل إلى غير ذلك مما يجري فيه الكلام عادة عند الصوفية لا يفيد فيه العلماء المدرسون. ولذلك نجد الصوفية يفرقون في الأخذ عن الشخصيات: بين «مطلق التبرك» والانتفاع وشيء من التخلق واستفادة علم الظاهر، وبين الأخذ المتضمن «لتسليم الإرادة» والتحكيم في النفس من أجل تذوق المقامات وحصول اليقين.

سند غزالي

وقد وجد أبو الحسن بن حرزهم ضالته في عمه أبي محمد صالح بن حرزهم الذي أخذ عن صوفية المشرق مباشرة بعد أن أقام بين ظهرانيهم كثيراً.

ولأبي محمد صالح بن حرزهم سندان في طريق التصوف:

1- **أولهما**: أخذه عن الشيخ ضياء الدين السهروردي، من عمومة عبد القاهر

---

(1) يشير التميمي في المستفاد إلى عدد من رواد تلك الرباطات. وفي الوقت نفسه أشعت رباطات شاكر وتيط الفطر وجبل المنية بسبتة وغيرها.

(2) السلوة 3-74 .

السهروردي صاحب كتاب عوارف المعارف[1].

2- **ثانيهما**: أخذه عن أبي حامد الغزالي الذي تم لقاؤه به في بيت المقدس في ظروف أكدت للغزالي علو كعب ابن حرزهم في الزهادة والعبادة. فقد ورد «أنه لما زار أبو محمد صالح بن حرزهم بيت المقدس انقطع بقرية قريبة منه، فقدمه أهل تلك القرية للصلاة بهم في مسجدها. فأقام هنالك إلى أن أقبل الإمام أبو حامد الغزالي في جماعة من تلامذته فنزلوا في ذلك المسجد. وكان فيه عريش عنب قد ظهر فيه الحصرم. فقال لأبي حامد تلامذته اشتهينا حصرمه. فقال لهم سلوا إمام المسجد على من حبس عنب هذه الشجرة أعلى الإمام أم على المؤذن أم على المسجد؟ فسألوا أبا محمد فقال لهم: لا أدري على من حبس ولا تعرضت له ولا أكلت منه قط. فأخبروا أبا حامد بذلك فقال لهم: هذا مغربي له أعوام في هذا المسجد لم يتعرض لهذا العريش ولا عرف خبره. وأنتم من ساعة واحدة لم تملكوا أنفسكم[2].

ومن جهة أخرى ينبغي التوقف عند مسألة تتلمذ علي بن حرزهم على القاضي أبي بكر بن العربي المعافري لأن ابن العربي من أولئك الذين اختصوا بالغزالي ونقلوا فكره إلى المغرب. فهل تدلى تصوف الغزالي إلى علي بن حرزهم بواسطة ابن العربي الفقيه؟

لقد جزم محمد بن جعفر الكتاني بانتساب أبي الحسن بن حرزهم في مجال التصوف إلى عمه أبي محمد صالح. وأبعد كل تأويل من هذا القبيل للقائه بأبي بكر بن العربي وقال: عمه الشيخ أبو محمد صالح بن حرزهم هو شيخه الحقيقي الذي عليه اعتماده وإليه في طريق التربية والتهذيب استناده، كما حققه غير واحد[3]. ويؤول الكتاني أخذه عن ابن العربي المعافري عن الإمام الغزالي عن أبي المعالي الجويني على أنه استفادة في العلم. وعلى أكثر تقدير على أنه سند في «لبس الخرقة» أي انتساب ظاهري إلى سلسلة التصوف دون تربية ومعاناة.

---

(1) سلوة الأنفاس 3-70 نقلاً عن الساحلي في بغية السالك. وهناك تشكك في اسم السهروردي الذي أخذ عنه أبو محمد صالح. لأن هذا النسب عرف به عدة شيوخ في التصوف. والأرجح من الناحية التحقيق التاريخي أنه ضياء الدين السهروردي.

(2) التشوف 94 .

(3) سلوة 3-74 .

تردد في قضية الإحياء

ولكن أبا الحسن بن حرزهم لم يكن يتناغم في بداية الأمر مع الإيقاع الذي نسج حوله الغزالي كتابه الإحياء. فرغم صلاحه وعبادته وزهده كان يجد في نفسه أول الأمر شيئاً تجاه مقالات الغزالي. وهو يحكي عن نفسه أنه تعاطف مع المنتقدين لكتاب الإحياء وأنه نظر فيه بعين فاحصة ساخطة واستخرج منه معايب.

قال ابن حرزهم: أعتكفت على قراءة إحياء علوم الدين للغزالي في بيت مدة من عام فجردت المسائل التي تنتقد عليه وعزمت على حرق الكتاب فلما نمت رأيت قائلاً يقول:

جردوه واضربوه حد الفرية فضربت ثمانين سوطاً. فلما استيقظت جعلت أقلب ظهري. فوجدت به ألماً شديداً من ذلك الضرب! فتبت إلى الله مما اعتقدت، ثم بعد ذلك تأملت تلك المسائل فوجدتها موافقة للكتاب والسنة[1]. وإذن فابن حرزهم قد عاش أحداث «الضجة المفتعلة» حول كتاب الإحياء وكاد أن يتخذ موقفاً معادياً له تابعاً في ذلك الجماعة من الفقهاء لولا أنه تراجع عن ذلك تطبيقاً لقناعة شخصية يعبر عنها «بالإشارة التي تلقاها في المنام» ولا يبعد أنه اقتنع أيضاً بوجهة نظر المنتصرين لأبي حامد الغزالي.

فالفقيه أبو الفضل ابن النحوي نفسه كان قد انحاز لنصرة كتاب الإحياء ومؤلفه. ولا ننسى المكانة التي يحتلها ابن النحوي في نفس ابن حرزهم.

حكى أبو عبد الله ابن الرمامة، محدث فاس في بداية القرن السادس، أنه دخل على الفقيه ابن النحوي يوماً في منزله فوجده في بيت كتبه وجوانب البيت من جهاته كلها مملوءة ألواحاً مرتفعة بعضها فوق بعض وعليها الكتب. وبين يديه كرسي عليه أسفار جديدة التسفير. قال فقلت له ما هذه الأسفار التي بين يديك فقال لي في هذا كتاب الإحياء لأبي حامد ولو اقتنيته قبل هذه الكتب لم أكسب كتاباً منها[2]. وقد اقتصر ابن النحوي فعلاً على التعامل مع كتاب الإحياء. وكان يزيد من العكوف على مطالعته في

(1) التشوف 169 وقد وردت هذه القصة بتفصيلات أخرى عند السبكي في طبقاته لدى ترجمته لأبي حامد الغزالي وانظر سلوة الأنفاس 3-72 .

(2) المستفاد 141 .

شهر رمضان. «فقد انتسخ الإحياء في ثلاثين جزءاً. فإذا دخل شهر رمضان قرأ في كل يوم جزءاً»[1].

شارك أبو الحسن بن حرزهم شيخه أبا الفضل ابن النحوي في تكوين حلف لمناصرة أبي حامد الغزالي وكتابه الإحياء. وقد كانت إسهامات ابن النحوي في هذا الإطار تجلت في تحديه للعرف القاضي يومئذ بالتستر من إظهار كتاب الإحياء، حيث أنه كانت في محمله أسفار منه. ويصرح أنه يود لو لم ينظر في عمره سواها. ويفتي الناس الذين حلفوا بالأيمان المغلظة أنهم لا يملكون كتاب الإحياء بأنها أيمان لا تلزم. وذهب إلى حد مكاتبة الخليفة رأساً في الموضوع يبدي له رأيه[2]. وكان الخليفة علي بن يوسف قد كتب إلى الأقاليم والبلدان يضيق على كتاب الإحياء ويستدعى السلطات إلى استحلاف الناس لدفع تهمة امتلاكه وكان كما يقول التادلي: قد وصل إلى فاس كتاب علي بن يوسف بالتحريج على كتاب الإحياء[3].

أما أبو الحسن بن حرزهم فقد شارك في هذه الأحداث سلباً وإيجاباً فكان أولاً متشككاً في آراء الغزالي. وعلى حسب رواية السبكي في الطبقات كان أبو الحسن رأس الحربة في مواجهة كتاب الإحياء فهو الذي حض السلطان وكاتبه في أن يضيق على ذلك التأليف. وعلى إثر موقفه اجتمع الفقهاء وأصدروا قرار مصادرة الكتاب وإحراقه[4].

ولكن أبا الحسن بن حرزهم سرعان ما غير موقفه في ظروف غامضة نتيجة لفهم في الرؤيا التي أوتيها أو إقناع من طرف آخر. وأصبح ابن حرزهم داعية إلى مذهب الغزالي وكتبه وصار ينظر في كتاب الإحياء وينتحله ويعمر به مجالسه.

انتصار لغزالي الأندلس

وكما انتصر لمقالات الغزالي هب للدفاع عن الشخصيات الغزالية. ومن عجائب القدرة أن أبا الحسن بن حرزهم كان بمراكش في وقت وصول أبي الحكم بن برجان إليها متهماً بالخروج على السلطات والمروق من الدين. وأبو الحكم بن برجان هو الموصوف في المصادر بأنه «غزالي الأندلس». فقد كان يشيع في الأندلس تصوفاً

---

(1) التشوف 96 .

(2) و (3) م، س

(4) سلوة الأنفاس 3-72 نقلاً عن طبقات السبكي.

ممزوجاً بعلم الكلام كذلك. والإحتمال قائم على اللقاء بين الرجلين: ابن حرزهم وابن برجان، بالرغم من ظروف الإعتقال.

ولم تؤد التهمة الموجهة إلى ابن برجان إلى نقص ثقة ابن حرزهم فيه. فهو في «نظره شيخ فاضل فقيه زاهد». وكان أن توفي ابن برجان في السجن. ولشدة قسوة الخليفة علي بن يوسف عليه «أمر أن يطرح على المزبلة ولا يصلى عليه»[1]. ولما وصل الخبر إلى ابن حرزهم بواسطة رجل من محبيه قال له: «إن كنت تبيع نفسك من الله فافعل ما أقول لك. فقال له: مرني بما شئت أفعله. فقال له: تنادي في أسواق مراكش وطرقها: يقول لكم ابن حرزهم: أحضروا جنازة الشيخ الفاضل الفقيه الزاهد أبي الحكم ابن برجان. ومن قدر على حضورها ولم يحضر فعليه لعنة الله. ففعل ما أمره به[2].

ويظهر أن ابن حرزهم كان يحظى بمنزلة عند علي بن يوسف. وإلا ما كان يقبل منه هذا التحدي الذي ذهب إلى حد المناداة بضد ما تمليه السلطة. وقد تعامل الخليفة بذكاء مع هذا النشاز عندما بلغه. فاكتفى بأن قال: «من عرف فضله ولم يحضر جنازته فعليه لعنة الله»[3].

لكن المصادر لا تحدثنا عن بقية الواقعة. عن عدد الذين حضروا الجنازة، هل كانت الجماعات الشعبية أقرب إلى اتباع أوامر السلطة أو كانت تتصرف تحت تأثير رجال الدين. وليتنا وقفنا عى ذلك لأنه كفيل بأن يدلنا من جهة أولى على شعبية ابن حرزهم بمراكش. ومن المفترض أنها كانت عالية. ومن جهة أخرى على مدى اعتقاد العامة في أفضلية أبا الحكم بن برجان.

وموجة استنكار ما جاء في كتاب الإحياء لم تكن خاصة بفقهاء المغرب بل أحدثت اضطراباً لدى المتعاطين للفقه في عدة أصقاع من العالم الإسلامي. ولكن فقهاء المغرب استطاعوا أن يخرجوا القضية من إطار «الاختلاف العلمي» إلى إطار «الخلاف على السلطان»، وقد زجوا بالخليفة في هذا الموضوع فأخذ موقفاً متضامناً معهم بعد أن كادوا أن يكونوا الصوت الوحيد في الساحة. فالرأي المخالف المنتصر لمقالات الغزالي كان باهتاً خافتاً.

---

(1) و (2) التشوف 170 .

(3) م، س.

ويبدو أنه قد وصلت أصداء معارضة الفقهاء لكتاب الإحياء إلى خبر أبي حامد الغزالي وهب يدافع عن رأيه بإخراج كتاب ثان يبرهن فيه على ما كان قد أتى به في إحياء علوم الدين. وقد أسماه: الإملاء عن إشكالات الإحياء[1]. وجاء في خطبته: أظهرت التحزن لما شاش به شركاء الطغام وأمثال الأنعام، وأجماع العوام وسفهاء الأحلام وذعار أهل الإسلام حتى طعنوا عليه ونهوا عن قراءته ومطالعته، وأفتوا بمجرد الهوى على غير بصيرة باطراحه ومنابذته. ونسبوا ممليه إلى الضلال والإضلال. ونبزوا قراءه ومنتحليه بزيغ في الشريعة واختلال...

رائد الملامتية

كان أبو الحسن بن حرزهم - فيما يظهر - يخفي ويظهر انشغاله بعلم الفقه والأصول والتفسير. وكان يتستر بمباشرة الأسباب وبتدبير شؤون الأهل وبمخالطة الناس. وفي الصوفية فرقة تجتهد في كتمان أمرها وتحاول «التعمية» على الناس بشتى الوسائل حتى لا ينظر إليها بعين الصلاح والفضل. وقد عرفت تحت اسم «الملامتية». إن الملامتية رغم منحاهم الصوفي لا يزيدون عن سائر المؤمنين في أداء الفرائض بقدر زائد قد يعرفون به. لا يزيدون على الصلوات الخمس والرواتب. ويمشون في الأسواق ويتكلمون مع الناس. ويسارعون لقضاء حوائجهم.

وقد وصف أبو الحسن بن حرزهم بأنه كان ملامتيا. فقد جاء في «الروض العاطر الأنفاس». أنه كان: زاهداً متقشفاً سالكاً لطريق القوم الملامتية ولم يكن يعرف ذلك الطريق بالمغرب[2].

إن الذي كان مشهوراً بالمغرب يتلخص في منهجين: منهج العباد الذين غلب عليهم الزهد وأفعال الظاهر المحمودة والترفع عن رذائل الأفعال دون أن يكون لهم علم «بالأحوال والمقامات والأسرار». ثم منهج الصوفية الذين يزيدون على ذلك برؤية «الأفعال كلها صادرة عن الله» ويبحثون عن تذوق المقامات والأحوال. ولا يبالون بحصول الشهرة لهم بين الناس أو بظهور الكرامات على أيديهم.

---

(1) طبع في آخر كتاب الإحياء، ط. دار الكتب العلمية بيروت. بدون تاريخ.

(2) الروض العاطر، 11 .

أما الملامتية الذين يزيدون على ما عند الصوفية بشدة التستر والتعمية على الناس ليحسبوهم عواماً لا أفضلية لهم، فذلك منهج لم يشتهر بالمغرب. وقد يكون أبو الحسن ابن حرزهم من رواده في بلده كما سبق.

ويبدو أن هذا السلوك تسبب في توجيه الإنتقاد إلى أبي الحسن من قبل عباد آخرين كانوا لا يرون أي مبرر لذلك. يقول ابن عيشون: كان أهل البلد ينكرون عليه بعض أحواله ولكن لصدقه كانت القلوب مائلة إليه[1].

ولكننا نجد أنفسنا هنا أمام إشكال يتلخص في أن الطريق الصوفي الغزالي الذي أخذه ابن حرزهم بواسطة عمه أبي محمد صالح بن حرزهم لا يعتبر طريقاً ملامتياً. فالإمام أبو حامد الغزالي لم يكن ينشر في توجيهاته العمل بطريق الملامتية. وكتبه بما فيه الإحياء شاهدة على تصوف وسط ينحو نحو تحقيق تخلق إسلامي يرجى فيه التخلي عن رذائل العجب والكبراء والحسد وكل أدواء القلب ثم التحلي بفضائل الإخلاص والصدق والشكر وغيرها من الخصال. ولم يكن أبو حامد الغزالي في مجمل إرشاداته يقصد إفراطاً في التكتم ولا إفراطاً في التظاهر.

وبيت آل السهروردي أيضاً - إذا اعتبرناه من المؤثرين في أبي محمد صالح بن حرزهم - لم يكن يرى في سلوك الملامتية أرقى درجات التدين. فلم ينتصر له مثلاً مؤلف عوارف المعارف رغم أنه أبان مقصده في تحقيق الإخلاص. بل حاول أن يثبت أن الصوفية أفضل من الملامتية وإن اشتركوا جميعاً في أصل واحد.

قال في «عوارف المعارف»: الملامتية لهم مزيد اختصاص بالتمسك بالإخلاص. يرون كتم الأحوال والأعمال. ويتلذذون بكتمها حتى لو ظهرت أعمالهم وأحوالهم لأحد استوحشوا من ذلك كما يستوحش العاصي من ظهور معصيته. فالملامتي عظم وقع الإخلاص وموضعه وتمسك به معتداً به. والصوفي غاب في إخلاصه عن إخلاصه[2].

فالملامتي إذن وإن اجتهد في أن لا يعبد إلا الله وأن لا يقصد إلا الله إلا أنه لا زال

---

(1) الروض العاطر، 11 .

(2) عبد القادر السهروردي عوارف المعارف، ص 72 ط 1 بيروت 1966 .

يحسب للخلق حساباً حيث يخاف أن يطلعوا على أفضليته. ولا زال يحسب لنفسه حساباً حين «يراها قائمة بالإخلاص». وكل هذه من وجهة نظر محققي الصوفية «شوائب» ينبغي محوها ليتعامل الإنسان حقيقة مع الله.

قال في عوارف المعارف أيضاً: إن الملامتي أخرج الخلق عن عمله وحاله، ولكن أثبت نفسه، فهو مخلِص، والصوفي أخرج نفسه عن عمله وحاله، كما أخرج غيره فهو مخلَص. وشتان ما بين المخلَص الخالص والمخلِص[1].

من أين استقى إذن ابن حرزهم اتجاهه الملامتي؟ فلا الغزالي ولا السهروردي، شيخا عمه أبي محمد صالح كانا يريان ذلك الرأي فيما يبدو. ولكن أبا محمد صالح مكث طويلاً بالمشرق. واعتكف بالشام. وليس من البعيد أن يكون قد اقتنع بصواب وجهة نظر الملامتية بواسطة أشخاص آخرين لم يرد ذكرهم في المصادر. فصوفية الحرمين وثالثهما وبغداد والشام آنذاك كانت تزخر بمختلف التوجهات والتلونات. ولعله توصل باجتهاده الخاص إلى أفضلية سلوك الملامتية. فلا مانع مبدأ من أن يتفوق المريد على الشيخ، والتلميذ على الأستاذ. وأن يصحح وجهته بحسب تجربته وما ظهر له.

وينبغي أن نؤكد هنا على إحدى إيجابيات المنهج الملامتي. وهي مناعته من الوقوع في خطر القول «بوحدة الوجود»، وآفاتها. فالصوفية قد ينحدرون نحو ذلك تحت تأثير اهتمامهم الدائم «بالفناء عن كل شيء سوى الله». وبمحاولة الغيبة عن أنفسهم وعن العالم المحيط بهم. أما الملامتية، فإرادتهم الإخلاص واحترازهم من الخلق وتظاهرهم بما جرت به أعراف الناس دليل على نفورهم من القول بوحدة الوجود. . .

متصوف بالرغم من مغريات فاس

إن حرص أبي الحسن بن حرزهم على خوض غمار التجربة الروحية دون الإنقطاع التام في الخلوات ورفض أسباب الحياة العادية إن لم تكن سلوكاً ملامتياً خالصاً فهي شجاعة اجتماعية ملحوظة في شخصية هذا الرجل الذي آثر أن لا يتخلى عن دوره الإجتماعي هروباً بدينه، في وقت طغى على الساحة نمط العبَّاد المنزوين في الرابطات

(1) عبد القادر السهروردي عوارف المعارف، ص 72 ط 1 بيروت 1966 .

المنقطعين في الخلوات. وقد عاين رجل كرامة لعابد في رابطة، تدور حول ترويضه للأسد وطواعيته له. وجاء ليخبر أبا الحسن بن حرزهم «فلما دخل من باب المسجد ابتدأه أبو الحسن وقال له: جئتني لتعرفني بما شهدت من عابد الرابطة مع الأسد. أقام في مكان خال لا يشاهد فيه فتنة وظن أنه جاء بشيء. لو أقام بفاس حيث يعاين المعاجز الزرق على الأعين البلق لعلم هل يصبر أم لا[1]!.

إن من لا يستطيع أن يحيى في مجتمع متحضر كمجتمع فاس، بما يضمه آنذاك من نساء جميلات فاتنات، لا يخفى على أبي الحسن بن حرزهم بعض أمارات جمالهن، وبما يحويه من أسواق وسلع وخدمات وتضارب مصالح، لا يحق له في الحقيقة أن يدعي طهراً أو صفاء ما دام لم يجعل قدراته الدينية تحتك مع هذا الواقع المعقد الفاتن. ينبغي أن يصبر المتصوف على كل هذا وأن لا ينخدع به وأن يعمل برفق وأناة على تقويمه دون أن يغفل عن المعنى العظيم الذي يحرك سره. وقد تأتى كل ذلك فيما يظهر لأبي الحسن بن حرزهم الذي أضاف إلى التدريس والتذكير والتعبد والقيام بمسؤولياته الأسروية والإجتماعية مستوى عالياً من الأخلاق والسجايا. وقد كان رحمه الله يقول: لا يجمع الله في مؤمن سوء الخلق والبخل.

غلو في الرؤى

لم يوجد في كلام أبي الحسن بن حرزهم ولا في كلام محبيه وأصحابه ما يوحي بالغلو في الفناء. وهي سمة يشترك معه فيها جمهور عباد المغرب وصوفيته. ولكن وجد في حديثه عن مناماته بعض الإفراط.

إن أبا الحسن بن حرزهم كان في فترة من عمره يخبر بأشياء غريبة لا تستسيغها العقول، وأدت في النهاية إلى محنته ودخوله السجن بفاس. فهو إن لم يكن قد امتحن بتهمة الخروج على السلطة ولا بتهمة شذوذ العقيدة الدينية كما جرى ذلك لنظرائه أبي عبد الله الدقاق وأبي عبد الله الأصم وأبي العباس بن العريف وأبي الحكم بن برجان وسواهم، فهو قد استحق يوماً شيئاً من التأديب على ما كان يدعيه من «الكرامات» وما يتفوه به من المزايا.

---

(1) التشوف 172 .

أورد التادلي فيما رواه عن عبد الله بن عثمان قال: كنا قد أحدقنا بأبي الحسن – بالسجن – وهو يقول: قد انطلقت من السجن! وهو لا يعبأ بكلامنا. فلما طلع الفجر جاءه البشير بالسراح من السجن[1].

ومن أغرب ما كان قد تلفظ به ابن حرزهم قوله أنه «رأى رب العزة في النوم» وأنه أخذ منه عهداً بالأمان. فكان يطرب من الفرح بذلك!.

أما رؤية النبي ﷺ في النوم فقد كانت كرامة شائعة بين العبّاد والصوفية، ولم يكن ابن حرزهم منفرداً في ادعائها[2]. وأما رؤية الله في المنام فذلك ما لم يشتهر إلا عن القلة من عبّاد المسلمين. وممن نسب إليه القول بها الإمام أحمد بن حنبل. وهي مسألة عقدية يناقش علماء الكلام إمكانيتها أو عدمها في بعض بحوثهم. ولكن نسبة القول بها إلى ابن حنبل – وهو من هو في علم الكلام والعمل بالسنة – تضفي على الحديث عنها بعض المصداقية.

جاء في «الروض العاطر الأنفاس» و«التشوف» عن صالح يدعى «أبو قرن» قال: دعا لي أبو الحسن بن حرزهم بالعفو والعافية وقال لي: رأيت رب العزة في النوم فقال لي سل حاجتك فقلت : أسألك العفو والعافية في الدين والدنيا والآخرة. فقال لي قد فعلت فما أبالي بشيء يتقى فإن رب العزة قد أمنني. ولذلك دعوت لك بهذا الدعاء[3].

أسانيد متداخلة

لم يكن ابن حرزهم مقتصراً في تدريس كتب التصوف على إحياء علوم الدين، بل كان أيضاً مهتماً بكتب الحارث بن أسد المحاسبي، خصوصاً منها «الرعاية لحقوق الله». وإذا كان قد خلف بعد وفاته من يستمر في الكلام في إحياء علوم الدين كما أفادنا التميمي، وإذا كان غيره من صلحاء هذا العصر قد صاروا منشغلين أيضاً بشرح كتاب

---

(1) التشوف 171 .

(2) انظر ذلك ضمن حديث التادلي عن كرامة أخرى لأبي الحسن. التشوف 173 .

(3) التشوف 171، وقد ورد هذا الخبر عند التميمي في المستفاد بصيغة أقل وضوحاً قال: رأيت كأن القيامة قد قامت فنودي باسمي وقيل لي قد فعلت كذا لشيء فعلته فلم أجب المنادي حتى نادى ثلاث مرات فقلت ما للسكوت معنى فقلت يا رب ما فعلت ما فعلت استخفافاً بحقك ولا متهاوناً وإنما فعلت ذلك بغلبة القضاء السابق. فقال: سل حاجتك فقلت له أسألك العفو والعافية في الدين والدنيا والآخرة. المستفاد ص 4 من صورة المخطوط.

الإحياء بعد أن رفع عنه الحظر. فإن ابن حرزهم كان فذاً في تتبع كلام الحارث بن أسد المحاسبي. حتى قيل: إنه لم يخلف مثله في الكلام على الرعاية وآراء المحاسبي[1].

ولا بد أنه عكف أيضاً على كتاب الرسالة القشيرية. فهي من المؤلفات الصوفية التي سبقت كتاب الإحياء إلى الساحة الفكرية المغربية. وكان بالمغرب شيوخ قائمون على إسماعها. ومنهم بفاس أبو عبد الله محمد بن يبقى إمام مسجد «عين علون» الذي لقيه أبو عبد الله التميمي وأخبرنا في «المستفاد» عن فضائله.

وبإقراء مثل هذه المؤلفات وإشاعة هذا الفكر بالسلوك الشخصي تكوّن رجال فيما نسميه بالمدرسة الحرزية.

فقد تخرج على يد أبي الحسن بن حرزهم طبقة من العلماء العاملين يتنوعون عند مراجعة النظر فيهم إلى نوعين: طلبة علم وعمل، ومريدو زهد وتصوف. فمن الصنف الأول يذكر أنه أنصت إليه العديد من معاصريه وحصلت الذكرى للكثير منهم. على رأسهم أبو موسى عيسى بن الحداد[2] وهو واحد من أنجب طلبته. ولم يكن في طلبة أبي الحسن بن حرزهم بعد وفاته من يتابع دروس كتاب الرعاية للمحاسبي مثله. قال التميمي: قعد في مكانه إذ لم يكن من طلبته من يخلفه في الرعاية للمحاسبي وكان من أهل النسك والعفاف والعبادة والجد والإجتهاد مع طريقة التصوف ومعرفة علمه. وأقام بعد موت الفقيه ابن حرزهم مدة يقرأ عليه في موضعه[3].

ومن طلبته أبو عبد الله محمد بن الجراوي الذي رثاه بقصيدة ضمنها بعض المجالات التي نبغ فيها ابن حرزهم. وفيها يقول:

ألا من للقياس على الأصول ... وترتيب المقاصد والفصول

ألا من لاحتجاج بالدليل ... من القرآن أو لفظ الرسول

ومن ذا يبتغي تأويل رؤيا ... تحملها أخو الذهن الصقيل

ألا يا طالبين العلم نوحوا ... فما لكم إليه من سبيل

---

(1) الروض العاطر الأنفاس ص 11 .

(2) ترجمته في المستفاد عدد 35 من القطعة التي عثر عليها منه.

(3) م. س، 78 .

فعنصر أبو الحسن المعلى — تعذر منه تبريد الغليل

فمات بموته فهم المعاني — آذنت الغواية بالنزول

وهد من الإسلام ركن — تبدت للعواصف والسيول[1]

ويمكن القول أن جملة المترجم بهم في كتاب «المستفاد». وبعض الفاسيين والمراكشيين المترجم بهم في التشوف من الصلحاء ارتبطوا بأبي الحسن بن حرزهم برابطة التلمذة أو الصحبة. وأبو عبد الله التميمي نفسه يمكن أن يعتبر من طلبته. فقد قال: أدركته واختلفت إليه. وكان رحمه الله معظماً للعلم يوفيه حقه ودرجته[2].

ومن الصنف الثاني الخاص بأهل التصوف تتلمذ على أبي الحسن بن حرزهم جماعة كبيرة قال ابن عيشون: أخذ ناس عنه هذا الطريق ففتح لهم[3].

ومع المشاهير الذين سلكوا على يديه طريق التصوف تنبغي ملاحظة الوضعية المتشابكة التي كان عليها صوفية المغرب آنذاك، وصوفية فاس بالخصوص. فقد أخذ «هذا الصالح» عن «ذلك الشيخ» ولكنه لم يختص به تماماً بل أضاف إلى ذلك «استفادته وزيارته أو تبركه» بكثير من الصلحاء الآخرين غيره. بحيث يصبح من الصعب الجزم أحياناً بأن «فلاناً» تخرج في ميدان التصوف على «فلان».

وقد يكون هذا المتصوف قريناً لذلك الآخر في الأخذ عن أحد الشيوخ ثم يتولى أحدهما فيما بعد رتبة المشيخة فيصير قرينه السابق تلميذاً له. فبينهما مساواة في الأخذ باعتبار وبينهما أيضاً تراتب باعتبار آخر. ويتجلى هذا التشابك والتدبج في الأسانيد بقوة في شخص محيي الدين بن عربي الذي أخذ عن عدد كبير من المشايخ وأفاد عدداً آخر من الأصحاب والمريدين.

من الأمثلة الدالة على ما نقول: التنازع الحاصل بشأن أبي مدين شعيب بن حسين الأنصاري. فهو معتبر عند البعض من تلاميذ أبي الحسن بن حرزهم. وقد سبق أن مر

(1) انظر القصيدة بتمامها في المستفاد ص 7 .

(2) الروض العاطر الأنفاس ص 11 هذا وترجمة أبي الحسن في قطعة المستفاد مبتورة البداية.

(3) الروض العاطر الأنفاس ص 14 .

بنا ثناؤه على حلقة التذكير التي كان يعقدها الأستاذ وأن كلامه هو الذي كان يرسخ في ذهنه ويصل إلى قلبه. ومن الصوفية المؤرخين الذين جزموا بأن فتح أبي مدين كان على يد ابن حرزهم: ابن عيشون الذي يقول بأنه قد فتح لأناس على يديه «من جملتهم الشيخ أبو مدين سلك على يديه مع أبي عبد الله التاودي فنجبا ونفذا وكانا أخوين في طريق شيخهما إمامين فاضلين عارفين. ولأبي مدين في طريق القوم تواليف وتقييدات. وهو حسنة من حسنات الشيخ أبي الحسن بن حرزهم»[1].

ولكن آخرين يعتبرون أبا مدين مريدا خالصاً لأبي يعزى، ويؤكدون على فترة وجوده بزاويته وما شاهده من كراماته وما حدث به من فضائله.

وأما أبو مدين نفسه فهو يعترف لهذا ولذاك بمزيته. ولكنه ينسب نفسه في التصوف إلى أبي عبد الله الدقاق وأبي الحسن السلاوي. جاء في كتاب التشوف، لدى حديث أبي مدين عن بداية أمره قوله: ذهبت إلى فاس فلقيت بها الأشياخ. فسمعت رعاية المحاسبي على أبي الحسن بن حرزهم. وسمعت كتاب السنن لأبي عيسى الترمذي على أبي الحسن علي بن غالب. وأخذت طريق التصوف عن أبي عبد الله الدقاق وأبي الحسن السلاوي[2]. وأبو عبد الله التاودي، مثله مثل أبي مدين في سلوك طريق التصوف. فقد اضطرب المؤرخون في تعيين نسبته الدينية. فابن الزيات التادلي يجعله من أصحاب أبي يعزى[3]. وأما ما يؤكده، معاينة أبو عبد الله التميمي في «المستفاد» فهو أنه من أصحاب أبي مدين. قال التميمي: أدركته وصحبته عند الشيخ أبي مدين[4]. ويجعله آخرون من خواص أصحاب أبي الحسن بن حرزهم. وعنه تشكل طريق صوفي أدى إلى نشوء الطريقة الساحلية بجنوب الأندلس في القرن الثامن. إذ نجد أبا عبد الله محمد بن محمد الأنصاري الساحلي يرسم سند طريقته قائلاً: أما والدي وهو أبو عبد الله الساحلي[5] فصحب شيخه أبا القاسم المريد. وصحب أبو القاسم المريد شيخه أبا

(1) م. س

(2) التشوف: 322 وأبو عبد الله الدقاق مترجم في التشوف 156 له ترجمة مفترضة أيضاً في القطعة المفقودة من المستفاد. لأنه أطال المقام بفاس. أما أبو الحسن السلاوي فلم نقف له على ترجمة.

(3) التشوف، 272 .

(4) المستفاد 109 .

(5) له كتاب تحت عنوان جنة العباد. يوجد مخطوطاً بالخزانة العامة بالرباط تحت رقم 2106 وهو كتاب في بيان عبادات الأوقات المخصوصة والأوراد المطلوبة في سائر الليالي والأيام فهو موجه كما يدل عليه عنوانه للعباد. وقد افتتحه بقوله: الحمدلله =

علي الحرار وصحبا معاً شيخهما أبا عمران البردعي وصحب أبو عمران شيخه أبا عبد الله التاودي وصحب التاودي أبا الحسن بن حرزهم[1].

وأبو يعزى نفسه يعتبره البعض مريداً لأبي الحسن بن حرزهم. وذلك ما نقله الكتاني في سلوة الأنفاس عن شيخ صوفي يدعى طاهر بن زيان[2]. ولا يفهم هذا إلا في إطار ما سبق أن أشرنا إليه من تنوع علاقات الأخذ بين هؤلاء الرجال في هذه الفترة. وإلا فأبو يعزى يترجح انتسابه الحقيقي إلى طريقة أبي شعيب السارية.

وينبغي أن يشار إلى واحد من الذين حملوا طريقة أبي الحسن بن حرزهم إلى الأندلس إضافة إلى أبي عمران البردعي الذي استقر بإشبيلية وتلميذه الحرار الذي نزل بمالقة وهو إبراهيم ابن جابر المخزومي القفال[3]. الذي «أخذ عن أبي الحسن وغيره ومال إلى التصوف. وغلب عليه الوعظ والتذكير فقطع في ذلك عمره ودخل الأندلس واستوطن إشبيلية».

وهكذا تتشعب المدرسة الحرزية إلى عدة شعب بعضها انتقل إلى عدوة الأندلس وبعضها الآخر إلى المغرب الأوسط، إذا اعتبرنا المدرسة التي أنشأها أبو مدين ببجاية منتهية إليه. وكثير من رجالها استقر به المقام في مراكش وفاس وسلا وغيرها.

كما وصلت أصداء طريقته إلى أرض مصر عبر بعض التلاميذ الذين استقروا في النهاية بها مثل أبي الحسن علي بن إبراهيم الصنهاجي، الذي كان أيضاً مؤاخياً لأبي مدين، ونزل الإسكندرية وبها مات[4].

---

(1) بغية السالك في أشرف المسالك لأبي عبد الله محمد ابن محمد الأنصاري الساحلي. ص 307 مخطوط = الملهم لطريق الرشاد المتفضل بطاعته على من يشاء من العباد. وصلواته المنوطة بالجلال والكمال على مختاره المخصوص بالشرف والإدلال. وعلى آله صلاة لا يصحبها انقضاء ولا انفصال. وبعد أيها المشفق من غمرات ذنبه الهارب من خطاياه لعبادة ربه. فقد أوردت لك في هذا المجموع ما نلتزمه من الأوراد في الأسبوع...

الخزانة العامة 2224 وفيها أن أبا عمران موسى البردعي كان من أعيان فاس ومن أهل التمتع والدعة. فلما قذف الله التوبة في قلبه سأل عن أعظم أهل فاس ديناً وعملاً فدل على أبي عبد الله التاودي. (ص325).

(2) سلوة الأنفاس 3-70.

(3) له ترجمة في الذيل والتكملة: 1771.

(4) ابن قنفذ. أنس الفقير 31.

وقد أطلق الباحث المستشرق «ميشوبيلير» جزافاً أن أبا الحسن الشاذلي درس على أبي الحسن بن حرزهم فيكون لهذا الأخير يد في التكوين الديني لإمام الشاذلية. وتبع ميشوبيلير باحثون آخرون يرددون مقالته[1]. وليس هناك في الواقع ما يبرر هذه الدعوى بل تكاد تستحيل تاريخياً لصغر الشاذلي عند وفاة ابن حرزهم. ولعله لم يكن قد ولد بعد. وأقل منها خطورة دعوى ميشوبيلير أيضاً أن المولى عبد السلام بن مشيش درس على أبي مدين الغوث. فالمعاصرة ثابتة بين الرجلين وإن لم نقف على مصدر موثوق به يثبت ذلك التلقي. بل الثابت أن بين أبي مدين وابن مشيش رجلان في السند أحدهما عبد الرحمن الزيات المدني، شيخ ابن مشيش.

(1) د. حسن جلاب. الحركة الصوفية بمراكش وأثرها في الأدب (ظاهرة سبعة رجال) ص 36 أطروحة مرقونة بكلية الآداب بالرباط.

المدرسة المدينية

- أندلسي يتعلم الوضوء بفاس
- آفة فصل العلم عن العمل
- روافد متعددة
- هل من صلة صوفية بين المرية وسجلماسة
- نسبة قادرية في المدينية
- بجاية تعين على طلب الحلال
- ألف مريد ذوو كرامات
- انعدام الصلة بالمشيشية
- من شيخ الشيوخ إلى الشيخ الأكبر
- روابط أندلسية
- المدينية في مصر
- ثلاث آلاف سنة في الضيافة
- في خاصية التوكل.
- سورة كل صورة سدرة منتهاها
- عوام وخواص في الورع
- انقباض بالمراقبة وانبساط بالعلم
- مرجع في الإفتاء
- الغرور في إرشاد الناس قبل التحقق
- نحو الوحدة المطلقة
- حلقة في سلسلة الحكم
- توهيم صوتي

المدرسة المدينية

أندلسي يتعلم الوضوء بفاس

عديدهم الصوفية الذين انتقلوا من الأندلس إلى العدوة المغربية. كانت الأجواء بالمغرب تدعو إلى الزهد والتأمل والإنقطاع وتحقيق صلاح الحال أكثر مما يتم ذلك على أرض الأندلس فيما يبدو.

ومن أجل الأندلسيين الذين ازدان بهم المغرب بعد أن أتموا تكوينهم به الشيخ الكبير الصوفي الشهير المجمع على إمامته في هذا الفن: أبو مدين شعيب بن الحسين الأنصاري المعروف «بأبي مدين الغوث».

كان ينتمي إلى «قطنيانة» قرية من أعمال إشبيلية. ومنذ صغره غادر أقاربه قاصداً أرضاً يأمل فيها إقبالاً على الله، الذي شغفه بحبه واستولى عليه منذ هذا السن. حدث بنفسه عن ظروف مفارقته الأندلس وقال: كنت بالأندلس يتيماً فجعلني إخوتي راعياً لمواشيهم... فقويت عزيمتي على الفرار لأتعلم القراءة والكتابة. ففررت... عبرت إلى طنجة ثم ذهبت إلى سبتة فكنت أجيراً للصيادين. ثم ذهبت إلى مراكش فدخلتها وأدخلني الأندلس[1] معهم في جملة الأجناد. فكانوا يأكلون عطائي ولا يعطونني منه إلا اليسير. فقيل لي: إن رأيت أن تتفرغ لدينك فعليك بمدينة فاس[2].

وحقاً ما قالوا. فمدينة فاس كانت تجمع كثيراً من الزهاد والعباد والعلماء والصوفية إذ ذاك. أخبرنا عن بعضهم أبو عبد الله التميمي في «المستفاد». ولم تكن مراكش يومئذٍ أقل صلاحاً من مدينة فاس ولكن التركيبات البشرية، العاملة في الإدارة ومختلف الخطط، جعلتها تظهر كذلك. وسنجد التادلي يرسم لنا صورة عن صلحاء مراكش في كتاب «التشوف» مركزاً على حقبة تالية لتلك التي عالجها التميمي.

وبالأندلس نفسها كان أبو مدين قد رام أخذ بعض العلم الشرعي. ولكن ذلك لم يتحقق له إلا بفاس. فقد كان صادف شيخاً عابداً على الساحل، نزل بجواره ثلاث ليال.

(1) كانت الجالية الأندلسية تكوّن يومئذ فرقة عسكرية خاصة في خدمة السلطان.

(2) التشوف 322.

واكتشف العابد في أبي مدين رغبة قوية في التعبد والتحنث. ولكنه كان في حاجة إلى أرضية علمية قبل ذلك. فقال له: أراك تروم أمراً، فارجع إلى الحاضرة فإن الله لا يعبد إلا بالعلم. قال أبو مدين. فرجعت إلى إشبيلية، ثم ذهبت إلى شريش. ومن شريش إلى الجزيرة الخضراء فجزت البحر إلى سبتة وذهبت إلى فاس فلقيت بها الأشياخ[1].

وبفاس تابع تكوينه الديني، فكأنه لم يتقن شيئاً من العبادات بالأندلس. لأنه يقول عن نفسه أول قدومه إلى فاس: توجهت إليها ولزمت جامعها وتعلمت الوضوء والصلاة[2].

آفة فصل العلم عن العمل

وتدرج أبو مدين بفاس في معرفة العلوم الشرعية وجلس إلى الحلقات العلمية الكثيرة التي كانت تزخر بها مساجدها خصوصاً منها جامع القرويين وجامع الأندلس. وبإحدى هذه الحلقات بدأ يكتشف طريق النور الذي «يلف طريق العلم». فقد لاحظ أن من المدرسين والمذكرين من يذهب وعظه كالهباء في الهواء. وأن منهم من يصل وعظه إلى عمق كيانه ويقع منه موقع السياط. قال يصف ذلك. كنت أجلس إلى حلق الفقهاء والمذكرين فلا أثبت على شيء من كلامهم إلى أن جلست إلى شيخ ثبت كلامه في قلبي فسألت من هو؟ فقيل لي: أبو الحسن بن حرزهم. فأخبرته أني لا أحفظ إلا ما سمعته منه خاصة. فقال لي: هؤلاء يتكلمون بأطراف ألسنتهم فلا يجاوز كلامهم الآذان. وقصدت الله بكلامي فيخرج في القلب ويدخل القلب[3].

وقد التزم أبو مدين مع نفسه طريقة أراد أن يتخطى بها العائق الأكبر الذي يصيب المتعاطين للعلم: وهو فصل العلم عن العمل. ارتأى أن لا يأخذ من العلم إلا بالقدر الذي يمكنه أن يعمل به. كان في بدايته إذا سمع تفسير آية أو حديث قنع به وأخذه بقوة وانصرف مختلياً بنفسه يتأمل فيما سمعه ويجتهد بكل ما في وسعه في أن يصبح متحققاً به، لا مجرد راو له، حتى يفتح عليه فيه.

وكان أبو مدين اتخذ في هذه الفترة خلوة خارج فاس يتعبد بها. وفي الرواية التي عند التادلي عن هذه المرحلة كان يخرج «إلى موضع خال متصل بالساحل» ثم يعود إلى

(1) و (2) م، س.

(3) التشوف 320

فاس للاستماع إلى توجيه آخر ونصيحة جديدة.

ثم اقتضى اجتهاده ودراسته ومحاولته الجمع بين «الشريعة والحقيقة» أن يحدث خلوة له بداخل مدينة فاس. وارتأى تحقيقاً لذلك أن ينقطع بجامع الأندلس.

وقد أفادنا التميمي أنه فعلاً قضى فترة رياضته ومحاسبة نفسه آوياً إلى مسجد الأندلس. وكانت العادة يومئذٍ أن يقيم معتكفون وعبّاد في زوايا المساجد وأطرافها لا يفارقونها إلا لضرورة.

روافد متعددة

من أساتذه أبي مدين بفاس أبو الحسن بن حرزهم. كان هذا العالم المتصوف الملامتي - كما سبق - مختصاً في تدريس كتاب «الرعاية لحقوق الله» للحارث بن أسد المحاسبي. وذلك ما أخذ عنه أبو مدين في جملة ما أخذ. وتتلمذ أيضاً على العالم الصوفي الآخر أبي الحسن بن غالب في وقت مروره بفاس. قال أبو مدين: سمعت عليه كتاب «السنن» لأبي عيسى الترمذي[1]. ويجعل المؤرخ الحفناوي سند أبي مدين في كتاب الترمذي يتحقق بواسطة شيوخه عن أبي ذر الهروي[2]. فلعله أخذ أيضاً كتاب السنن عن آخرين سوى أبي الحسن بن غالب.

وقد أخذ أبو مدين علم التصوف عن أربعة طرق يكمل كل واحد منهما الآخر.

1- طريق التصوف القائم على «الوعظ والتذكير ومحاسبة النفس» واعتماد كتب مثل رعاية المحاسبي والإحياء للغزالي على يد أبي الحسن بن حرزهم.

2- طريق التصوف المنبني على «الكرامة وخرق العادة» والمجاهدة على يد الشيخ أبي يعزى.

3- طريق التصوف المتضمن «للبس الخرقة وربط السند بالرجال الأوائل على يد أبي الحسن السلاوي وأبي عبد الله الدقاق.

---

(1) م. س.

(2) محمد الحفناوي، تعريف الخلف برجال السلف، 180 ط 1 بيروت 1982 .

4- طريق التصوف المشرقي «الممزوج بتبجيل آل البيت كما تمثله الطريقة القادرية على يد المولى عبد القادر الجيلاني عندما تم اللقاء بينهما بجبل عرفات.

ويتوافق كل سند من هذه الأسانيد مع نوع معين من التلقي يناسب مرحلة من مراحل حياة أبي مدين.

فقد كان الفضل في توجيهه الوجهة الصوفية وهو لا يزال شاباً متعلماً يرجع إلى الدروس الدينية التي كان ينصت إليها عند علماء عاملين خصوصاً منهم أبو الحسن علي ابن حرزهم. وقد اعترف هو بنفسه بالأثر الذي كان يتركه فيه حديثه كما مر بنا. وهذه طريق تنتهي إلى أبي حامد الغزالي عبر أبي محمد صالح بن حرزهم. ثم جذبته أخبار الكرامات التي أوتيها الشيخ أبو يعزى والتي كانت حديث نوادي فاس وبيوتاتها. وقد شد الرحلة بنفسه إلى أبي يعزى وشاهد من فضائله ما حدث به وبقي دائماً معتزاً بالأخذ عنه، بالرغم مما امتحنه به أبو يعزى أولاً من إعراض وإدبار. قال أبو مدين: سمعت الناس يتحدثون بكرامات أبي يعزى فذهبت إليه في جماعة توجهت لزيارته. فلما وصلنا جبل إيروجان ودخلنا على أبي يعزى أقبل على القوم دوني[1].

وعن هذين المنهجين يتكلم أبو مدين مشيراً إلى خصوصية كل منهما وما فعلا في شخصيته من عظيم التربية قائلاً: طالعت أخبار الصالحين من زمن أويس القرني إلى زماننا فما رأيت أعجب من أبي يعزى وطالعت كتب التذكير فما رأيت كالإحياء للغزالي[2].

أما عندما اشتد عود أبي مدين وعلم أنه لا يحق لأحد أن يدعي علماً ما لم يأخذه عمن لهم الإجازة فيه. فقد تتلمذ على شخصيتين صوفيتين مندرجاً بواسطتها في أسانيد أهل التصوف وآخذاً منهما أخذ تبرك يعبر عنه عادة بسند لبس الخرقة.

ولا نعلم للأسف الشديد الشيء الكثير عن هذين الرجلين الذين يقول عنهما أبو مدين في اختصار شديد: أخذت طريقة التصوف عن أبي عبد الله الدقاق وأبي الحسن السلاوي[3].

---

(1) التشوف 320 .

(2) أنس الفقير 21 .

(3) التشوف 322 .

أما أبو الحسن السلاوي فلا نعرف عنه إلا اسمه الذي أخبرنا به أبو مدين. ويغلب على الظن أنه من الصوفية الذين كانوا يجوبون بلاد المغرب. استوطن فاساً لمدة تم فيها لأبي مدين الأخذ عنه[1].

وأما أبو عبد الله محمد الدقاق فهو من سجلماسة. وكان يتردد منها على مدينة فاس، وكان معتبراً من أكابر الصوفية من أقران أبي عمرو التلمساني وأبي عبد الله الأصم[2].

وكان أبو عبد الله الدقاق إضافة إلى تصوفه يمتاز بجرأة عالية في أن يخبر بنفسه عن مناقبه في طموح ملحوظ. حتى كان يقول أحياناً: لم يكن بعد أبي بكر صديق مثلي[3]. وقد أشار ابن عربي بإكبار إلى أنه «ما اغتاب أحداً قط ولا اغتيب بحضرته أحد قط»[4] ومن ثقة أبي عبد الله بنفسه أنه كان يصرح بأنه ولي ويتكلم «بأشياء تنكر عليه» وقد أفادنا التادلي بأن أخباره الطريقة وصلت إلى أسماع ابن العريف وابن برجان واستفتيا في شأنه. وأنهما نصحا بأن لا ينكر عليه شيئاً من أحواله[5].

هل من صلة صوفية بين المرية وسلجماسة

لا ندري تماماً مدى عمق الإتصال الذي كان بين هاتين المدرستين: مدرسة المرية بزعامة ابن العريف وابن برجان و«مدرسة سجلماسة» بزعامة أبي عبد الله الدقاق وأبي عبد الله محمد بن عمر الأصم السجلماسيين. وإن كان الظاهر من الأخبار القليلة المتوفرة أن هناك خيطاً يربط بينهما. فلعل ابن العريف وابن برجان ما استفتيا في شأن أبي عبد الله الدقاق إلا لكونه محسوباً ضمن زمرتهما. والذي ذهب إلى الأندلس لهذا الغرض واحد من أصحاب أبي عبد الله الدقاق. ومما يقوى الظن بوجود العلاقة بين الفئتين المحنة التي وجهت إليهما معاً في أوقات جد متقاربة، وربما في نفس الوقت. إذ

---

(1) هناك أبو أحمد السلاوي، من شيوخ ابن عربي المذكورين في الفتوحات وفي روح القدس 118، وقد قال عنه إنه صحب أبا مدين ثمان عشرة سنة. والظاهر أنه آخر سوى أبي الحسن السلاوي هذا.

(2) ترجم التادلي للثلاثة في التشوف 155-157، وانظر سلوة الأنفاس 3-102، وقد عدمنا للأسف الترجمة التي أنشأها التميمي للدقاق في المستفاد، في القسم المفقود منه. وقد وقفت على ضريحه بتافيلالت ولكني لم أهتد هناك إلى زيادة المعلومات عنه.

(3) (4) ابن عربي، الوصايا 161 .

(5) التشوف 156 .

من المعلوم أن نكبة ابن العريف وابن برجان كانت سنة 536 كما كان حبس أبي عبد الله الأصم وأبي عبد الله الدقاق قبيل سنة 540 إذ توفى أبو عبد الله الأصم سنة 542 وكان قد سعي بهما عند السلطان فأمر بإحضارهما إلى مدينة فاس وسجنا بها. ثم ظهر للسلطان أنهم برآء مما نسب إليهم فسرحهم.

فهل كانت محنتهم جميعاً واحدة وكانوا في نظر السلطة كتلة واحدة؟ وهل كانت الطائفة الصوفية بسجلماسة فرقة من المدرسة العريفية الأندلسية؟؟

كيفما كان الأمر فأبو عبد الله الدقاق كان يتوقع تنازع الناس في نسبة أبي مدين إلى سند صوفي دون آخر. فكان يصرح بنفسه لترجيح كفته قائلاً: أنا أول من أخذ عنه الشيخ أبو مدين علم التصوف[1]. وقد كان أبو عبد الله الدقاق أخذ علم التصوف -فيما يفترض أيضاً- عن أبي عمرو عثمان بن علي التلمساني[2] الذي نزل بسجلماسة والذي قام برحلة مشرقية يجهل عمن أخذ من الأعلام خلالها.

ويظهر أن أبا مدين نبغ في علوم الطريقة ولحظ الناس نجابته في التصوف وأبو عبد الله الدقاق لا يزال حياً يرزق. وذلك ما دفع هذا إلى أن يدعي لنفسه شرف غرس تلك الشجرة التي بدأت تؤتي أكلها في شخص أبي مدين.

نسبة قادرية في المدينية

لم ينتقل أبو مدين من فاس قاصداً بجاية للاستقرار بها إلا بعد أن خرج بفاس من طور الرياضة والتضييق على النفس إلى طور الانبساط والتصدر لإرشاد الناس. فقد صارت له بفاس كما يحدث التميمي «دار وأهل» وكان يعقد المجالس الصوفية ويزوره الأصحاب والإخوان. والراجح أنه كان يقطن عدوة القرويين من فاس لأنه صار يعتاد الصلاة في مسجد القرويين. وأصبح يلقب وهو لا يزال بفاس «شيخ الشيوخ» كما نعته بذلك أبو محمد يسكر[3].

أما عندما بلغ أبو مدين أشده، وكان دائماً حريصاً على الجمع بين علم الظاهر

---

(1) أنس الفقير 27 .

(2) التشوف 140 .

(3) المستفاد 88 .

وأحوال الطريقة الصوفية فقد قام برحلة مشرقية اتصل فيها برجالات العلم وشيوخ التصوف. واستفاد من الزهاد والأولياء. وأكبر من تم له لقاؤه الشيخ عبد القادر الجيلاني، الذي اكتفى بتلقينه على سبيل التبرك بعد أن لاحظ فيه قدرات خاصة ومقامات صوفية عالية. «فأقرأه كثيراً من الحديث النبوي وألبسه الخرقة وأودعه كثيراً من أسراره وحلاه بملابس أنواره»[1].

وبقي أبو مدين فخوراً بلقاء عبد القادر الجيلاني ذي الشرف الواضح من قبل النسب الديني والنسب الطيني.

غير أن من المؤرخين من يتشكك في لقاء أبي مدين بالجيلاني. وهو لقاء يذكر فعلاً في المصادر بصيغ لا تفيد الجزم. ومنهم من يرى أن الذي التقى به أبو مدين على جبل عرفة ليس هو عبد القادر الجيلاني بل تلميذه أحمد الرفاعي، مؤسس الطريقة الرفاعية، وأنهما تبادلا مرقعتيهما رمزاً لتدبجهما وتبادل الأخذ بينهما. وعندما ساق عبد الحق البادسي الحديث عن هذا اللقاء تشكك فيه أيضاً. وقال: بعض الناس يقولون «ما اجتمعا بالأجسام قط وإنما كان اجتماعهما بالأرواح»![2].

إن هذه المشارب الصوفية كلها قد استقى منها أبو مدين ذلك التوازن الذي كان يميزه ويجعل منه شيخ الصوفية «ومحيي الطريقة» بلا نزاع في المغرب العربي في النصف الثاني من القرن السادس. ويصعب على الناظر أن يحصر تصوف أبي مدين في نسبة واحدة دون غيرها من النسب المذكورة آنفاً بالرغم من أن البعض يترجح لديه تعويله الحقيقي على أبي يعزى، وينسب إليه قوله: طريقتنا هذه أخذناها عن أبي يعزى بسنده إلى الجنيد بسنده إلى الحسن البصرى عن علي عن النبي ﷺ[3].

ويكفي في التوقف عن قبول هذا الإدعاء غموض رجوع طريقة أبي يعزى إلى الجنيد فتلك نسبة جد مضطربة لا يمكن التحقق منها بسهولة.

ولا ينبغي أن تنكر الإستفادة التي جناها أبو مدين من رجال كثيرين مغمورين غير هؤلاء

---

(1) تعريف الخلف 182، ونفح الطيب للمقري 7-137 .

(2) البادسي، المقصد الشريف في صلحاء الريف، 64، ط الملكية. الرباط 1982 .

(3) م، س.

الأعلام المذكورين آنفاً. فبوادي المغرب ومدنه وفاس بالخصوص، كانت تعج في الفترة التكوينية التي قضاها به أبو مدين بمختلف أصناف العباد والزهاد والورعين الذين كانوا يضيفون اللمسات تلو اللمسات إلى هذه الشخصية ذات الهمة الدينية العالية. حدث أبو محمد يسكر قال: كنا نعقد عند الشيخ أبي مدين شيخ الشيوخ، وكان يتكلم إما في الفقه أو في التصوف، فإذا جاء حجاج بن يوسف الكنلري لم يتكلم بشيء فسئل في ذلك فقال: إن الله أعطاه فوق ما أعطانا[1]. ومع ذلك فأبو عبد الله الدقاق وابن حرزهم وأبو يعزى وعبد القادر الجيلاني يرجع إليهم الفضل أكثر من غيرهم في تخريج هذا الرجل الفذ. ولو جاز لنا أن نقيِّم ما أخذه عن كل واحد منهم لقلنا: إنه أخذ عن أبي عبد الله الدقاق «تصوف السند». وعن ابن حرزهم «تصوف الفكر»، وعن أبي يعزى «تصوف القلب» وعن الجيلاني «تصوف السر». لقد «اصطف» ضمن الطائفة مع الدقاق، و«استصوف» مع ابن حرزهم «وتصوف» مع أبي يعزى «وصفا» مع المولى عبد القادر الجيلاني. . .

بجاية تعين على طلب الحلال

هل تغيرت ظروف الحياة في مدينة فاس في أواسط القرن السادس وأصبحت تدعو إلى الانكباب على الدنيا وملذاتها أكثر مما توفر إطاراً للتدين الصحيح العميق؟ قد يفهم شيء من ذلك إذا ما تساءل المرء عن سبب انتقال أبي مدين إلى الاستيطان ببجاية وتخليه عن حاضرة فاس التي لقي فيها الصالحين وحاز فيها مقاماً مرموقاً في سلوك الطريق. وقد فسر علماء ومؤرخون هجرة أبي مدين من مدينة فاس على أنها بحث عن الكسب الطيب الخالص كأن المعاش في فاس أصبح مخلوطاً ببعض الشبهات. كان أبو مدين يقول عن بجاية: إنها تعين على طلب الحلال[2]. نظير ما قال أحد الصوفية المتقدمين عندما صعب عليه الاستمرار في الحياة في بغداد، فغادرها وقال: «بغداد ضيقة على المتقين». والصوفية والزهاد عموماً يهتمون كثيراً بمصادر أقواتهم وطبيعة كسب معاشهم تمشياً مع التوجيه الإسلامي العام في القضية.

وقد ينضاف إلى هذا السبب باعث آخر ذو طبيعة اجتماعية ساهم في تحويل أبي

---

(1) المستفاد 88، وبه ترجمة فريدة لهذا المتعبد المنسوب إلى ناحية من نواحي فاس وعن أبي محمد يسكر انظر التشوف 337.

(2) تعريف الخلف 185 .

مدين نحو بجاية. ذلك أنها يومئذٍ كانت تضم جالية أندلسية مهمة استمرت في التكاثر طيلة القرن السادس والسابع وأشار إلى طرف من أعلامها المؤرخ الغبريني في كتابه «عنوان الدراية». وأبو مدين بانتمائه إلى أصل أندلسي ربما كان له حنين دفين إلى أبناء وطنه ففضل أن يجتمع بالعديد منهم من رجال الدين الذين آثروا الاستقرار ببجاية على الاستيطان النهائي بإشبيلية أو ما قاربها لما كانت تعرفه الأندلس من بذخ ورخاء لا يعين كثيراً على «الدين المتزهد».

وقد أشار ابن عبد الملك إلى عدم ارتياح أبي مدين إلى سكان فاس، فلعله قلق من بعض المنافسات أخيراً، أو اشمأز من تصرفات بعضهم أو لم يطمئن إلى خلوص مكسبه بها من أية شائبة كما أشرنا. ذلك السبب أو غيره يجمله ابن عبد الملك في غموض وعموم قائلاً: «إنه فصل عن فاس كارهاً جوار أهلها»[1].

وببجاية ذاع صيت أبي مدين وتحلق حوله الناس. وعقد المجالس الوعظية الحافلة. وتابع السير الروحي لمريدين عديدين.

ألف مريد ذوو كرامات

عندما استقر أبو مدين ببجاية تابع نشر دعوته الصوفية في المغرب الأوسط بعد أن كان قد طبع فاس حاضرة المغرب الأقصى ببصمات عميقة من هديه وسيرته. وقد حج للأخذ عنه أناس من سائر نواحي المغرب ومن الأندلس. ولما كانت مدينة بجاية محطة عبور في الطريق البحري بين المغرب والمشرق فقد تأتى لعديد من الحجاج والرحالة حضور مجالس أبي مدين بها.

ويذكرنا وضع أبي مدين في بجاية بوضع أبي العباس بن العريف الذي قام بنفس الدور قبل حوالي ثلاثة عقود من السنين بمدينة ساحلية أخرى هي المرية، حيث كان يبث تعاليمه الصوفية في العديد من الصادرين والواردين.

وبحكم موضع بجاية على الساحل المتوسطي سيكون لها اتصال خاص بميناء شرقي شكل محطة ضرورية للمسافرين: الإسكندرية. وسيستقر بعض أعلام أصحاب أبي مدين

(1) الذيل والتكملة 4–127 .

بالإسكندرية مكونين جماعة صوفية مدينية أشعت كثيراً بأرض مصر.

ولا يمكن في الواقع حصر كل الذين أخذوا علم التصوف عن أبي مدين وسلكوا على يديه. وذلك أمر لا يمكن عند التمحيص استقصاءه بالنسبة لأي مرشد صوفي. فالزيارات المتتالية للقاصدين وانتقال الدعوة عبر الوسائط هنا وهناك أمر يكاد لا يفتر في يوم من الأيام. ومن ثم فإن المرء وهو يهتم بالتشعبات التي سلكتها أية طريقة صوفية لا يعدو أن يكون مشيراً إلى بعض النماذج ومدوناً لبعض الأفراد دون البعض مما تجود به المصادر. وإذا أضيف هذا الاحتراز إلى طبيعة الطرق الصوفية التي تنفر عادة من الكتابات والإحصاءات والتدوين بحيث يبقى فكرها إلى حد ما «فكراً شفوياً» من وحي الظروف الآنية، وبحيث تبقى حلقاتها ومجالسها مفتوحة يدخل فيها البعض ويلازمها. ويطل عليها البعض الآخر وينقطع عنها، إذا أضيف هذا إلى ذاك علم الناظر في هذا الأمر حدود هذه العملية التي يرجى منها إتمام النظرة وتصحيح الفهم عن هذه المدارس الصوفية.

وإذا صدق هذا الأمر على أية جماعة صوفية فهو بالنسبة لجماعة أبي مدين أصدق. فهو الرجل الذي قيل عنه إنه «شيخ المشايخ» وأنه تخرج على يديه ألف مريد ظهرت عليهم كلهم «الكرامات». يقول ابن قنفذ: كرامات أبي مدين أكثر من أن تحصرها مجلدات. وأعظم بركاته ظهور ألف شيخ على يده. ولذلك يقال له شيخ المشايخ[1].

لأبي مدين إذن أهمية خاصة في فهم مسار الظاهرة الصوفية في المغرب. فقد أخذ عن العديد من المهتمين بهذا الأمر. وصاحب أناساً. وتآخى مع آخرين. كانت بينه وبين أبي محمد عبد العزيز بن أبي بكر المهدوي أخوة كبيرة واعتقاد متبادل. وكان عبد العزيز هذا مستقراً بتونس. وهو معتبر من أكابر شيوخ ابن عربي. وارتبط أبو مدين بعلاقة أخوية خاصة مع الفقيهين الكبيرين عبد الحق الإشبيلي وأبي علي المسيلي. وهما معاً من أفاضل رجال بجاية. وهما اللذان قصداه للتأكد مما يشاع عنه من كلام لا تحتمله كل الفهوم. وكان عبد الحق الإشبيلي يقر له بالسبق في طريق الحق[2].

ومن جملة أصحابه: أبو العباس الخشاب، وهو أندلسي استقر بفاس. وكان يمتاز «بمكاشفة خواطر الأصحاب». وأعلم بذلك مرات صديقه أبا مدين بذلك. وظهر صدقه

(1) أنس الفقير 102 .

(2) أنس الفقير 35 .

فيما يقول كما يفيدنا صاحب المستفاد. ومن الذين كانوا يواظبون على حضور مجالسه وهو لا يزال بفاس الصالح الكبير أبو محمد يسكر إمام جامع القرويين[1]. ومن خواص أصحاب أبي مدين الذين نشروا طريقته بالساحل الشمالي للمغرب الأقصى: الشيخ أبو داود مزاحم بن علي. أقام عند أبي مدين مدة، ثم رجع إلى بلده في «بني ورترد» وأقام بداره، بأفلاس آخر ساحل ثغلال. وبين داره وبين «المزمة» خمسة فراسخ. وبنى على ساحل البحر رابطة كان يتحنث فيها مع أصحابه وتلامذته. وكانت في مكان مخوف من عدو البحر المغتال للمسلمين[2].

انعدام الصلة بالمشيشية

هل تم اتصال بين أبي مدين والمولى عبد السلام بن مشيش؟ ذلك ما يروم إثباته بعض الباحثين[3]. ولكن الإضطراب يساور هذه المسألة بالرغم من وجود المعاصرة بين الرجلين، بشكل يسمح بأخذ ابن مشيش في شبابه عن أبي مدين في وقت كبره، وبالرغم من تقارب مكان إقامتهما نسبياً في شمال المغرب.

ولكننا لم نعثر في المصادر على ذكر صريح لهذا الإتصال بالرغم من استعمال بعض المؤلفين للعبارة الموهمة كقولهم: أخذ ابن مشيش الطريقة عن أكابر.

أما شيخ ابن مشيش المشهور انتسابه إليه فهو عبد الرحمن بن الحسين المدني الشريف المدعو بالزيات. سكناه بحارة الزياتين بالمدينة المنورة[4].

ويشكل عبد الرحمن المدني شيخ ابن مشيش بدوره مشكلاً في فهم تسلسل الطريقة الصوفية الشاذلية. فلا يعلم متى تم هذا الإتصال بين الرجلين وكم استغرقت صحبتهما؟ وهل كان ذلك في سفر لابن مشيش إلى الديار المقدسة لأداء مناسك الحج أو في غيرها من البقاع؟ ومن الإحتمال أن الإتصال حصل بينهما في مرحلة من مراحل سياحات ابن مشيش من أجل الرياضة والانقطاع والتهذيب.

---

(1) مترجم بالتشوف 337 .

(2) المقصد الشريف لعبد الحق البادسي، 51ط. الرباط 1982 والمزمة كانت في موضع الحسيمة الحالية على وجه التقريب.

(3) أحمد توفيق عياد، التصوف الإسلامي 288، وأثين بلاسيوس، ابن عربي 276،.

(4) القطب الشهيد عبد السلام بن مشيش للدكتور عبد الحليم محمود ص 30 ط. مؤسسة دار الشعب القاهرة. 1976 .

أما أبو مدين فلم نستطع الجزم بأنه فعلاً لقن ابن مشيش شيئاً من علوم التصوف. ونفس الغموض والاضطرب نلاقيه في إثبات اتصال حقيقي واقعي بين ابن مشيش ومحي الدين بن عربي.

من «شيخ الشيوخ» إلى «الشيخ الأكبر»

ينبغي أن نشير بالخصوص إلى جماعة المريدين الذين تخرجوا على يد أبي مدين ونقلوا آراءه وأحواله إلى محيي الدين بن عربي الحاتمي. ونلاحظ أولاً أنهم كثيرون. فقد صادف ابن عربي في تجواله بالمغرب والأندلس العديد من تلاميذ أبي مدين لأن وفاة هذا كانت قريبة العهد. بل من الدارسين من يعتقد أن الزيارة الأولى لابن عربي شهدت لقاء بين الرجلين بناء على تأريخ وفاة أبي مدين بما بعد 594 هـ مع أن الأشهر والأرجح في ذلك أنها وقعت سنة 588 .

أخذ ابن عربي عن أبي محمد عبد الله المروزي الذي كان قد خدم الشيخ أبا مدين مدة والذي رجع إلى الأندلس مضطراً من أجل العناية بوالدته. وكان رسولاً بين أبي مدين وأبي عبد الله الغزال شيخ المرية.

وأخذ ابن عربي عن عبد العزيز المهدوي السابق الذكر وقد نوه به في كتابه الفتوحات. وكان المهدوي كما قدمنا من خواص أصحاب أبي مدين.

ومن نجباء مريدي أبي مدين أبو يعقوب يوسف بن يخلف الكومي. أدرك مرتبة عالية في طريق التصوف وكان ابن عربي ينظر إليه بإجلال خاص. وقال عنه: جل ما أنا فيه من بركته وبركة أبي محمد المروزي[1]. وهو الذي حدث ابن عربي بأكثر أخبار أبي مدين. وكان في وقت يعامل مريده ابن عربي بالإغلاظ والإعراض كما عامل بذلك الشيخ أبو يعزى أبا مدين. ولعله عومل بذلك أيضاً من قبل أبي مدين.

ومن حلقات الوصل بين أبي مدين وابن عربي أبو أحمد جعفر بن عبد الله بن سيد بونه أحد الأعلام الأندلسيين المشاهير فضلاً وصلاحاً. صحب أبا مدين «وانتفع به ورجع عنه بعجائب»[2] وبعد استقراره بالأندلس كون طريقة صوفية واسعة الدائرة بمرسية

(1) رسالة روح القدس 79 .

(2) نفح الطيب 3-371 .

وشرق الأندلس. وقد خلفه في المشيخة على رأسها قريبه أبو تمام غالب. وخلف أبا تمام الشيخ أبو أحمد جعفر بن أحمد بن علي بن سيد بونه.

اتصل ابن عربي بأبي أحمد وأسماه: الشيخ المؤيد شيخنا أبو أحمد، أجل حضرته أن أخطر ببالها وأتدرع بسربالها. وما كان مني خطاب إليها فحال أعرضه عليها لتكون منه إليّ نظرة ألحق بها بأهل النعمة والنضرة[1]. وعن أبي أحمد بن سيد بونه قال ابن الخطيب في الإحاطة إن له من الشهرة والتوقير ما جعل حتى الأمم الدائنة بغير دين الإسلام توجب حقه وتتحدث بكراماته[2]...

وأخذ ابن عربي عن أبي أحمد السلاوي الذي صحب أبا مدين ثمان عشرة سنة[3]....

عن هؤلاء وغيرهم تشرب ابن عربي نَفَس الطريقة المدينية وأضافه إلى بحوثه النظرية والميدانية الأخرى. ولكنه كان يرى للمدينية امتيازاً وخصوصية. ولذلك فهو بالجملة يصف أبا مدين بأنه «لسان الطريقة الصوفية ومحييها ببلاد المغرب»[4].

روابط أندلسية

أما الأندلس القريبة نسبياً من بجاية لوجود خطوط بحرية بينهما، فقد أشعت فيها المدينية أيضاً. وقد ساد تعاطف خاص بين أبي مدين ذي الأصل الأندلسي والأندلسيين الذين استوطنوا بجاية. وقبل ذلك كان ناديه بفاس مقصوداً من قبل الأندلسيين المقيمين بها. ومن المحتمل أن أصدقاءه الأندلسيين هم الذين أقنعوه بمغادرة فاس والإستيطان ببجاية[5]. وكان له صيت بسبتة وبقصر كتامة. ومن معارفه بهما عبد الجليل القصري وأبو الصبر أيوب الفهري وفاطمة الأندلسية. وبغرناطة كان يقيم شيخ صوفي يدعى أبو مروان له جماعة من المريدين. وكان قد صاحب أبا مدين[6].

وكان لأبي مدين اتصال غير مباشر بأبي عبد الله الغزال شيخ المرية عبر بعض المريدين الرسل كأبي محمد عبد الله المروزي.

---

(1) ابن عربي، الرسائل، 5.

(2) الإحاطة 1-462.

(3) روح القدس 118.

(4) روح القدس 79.

(5) التشوف 331، وأنس الفقير 91.

(6) روح القدس 100.

ثم بقي لأبي مدين صيت وسمعة طيبة بالأندلس أزماناً طويلة بعد وفاته. وهو موصوف مثلاً من قبل ابن الخطيب «بالشيخ تاج العارفين». وجعله مرة في مرتبة أبي حامد الغزالي وقال: الأولياء والمشائخ آباء الرجال ومقتدحو زناد العباد ومقتعدو كراسي الهداية كأبي مدين وأبي حامد وأبي محمد صالح[1]...

أما بمناطق المغرب الأوسط فمريدو أبي مدين لا يحصون عددا، وقد حاول ابن قنفد أن يقدم لنا في كتاب «أنس الفقير» بعضاً منهم. واهتم بالخصوص بمن روى عن أبي مدين خبراً غريباً أو شاهد له كرامة. وقد أغفل بالضرورة الجم الغفير من الزوار المبهمين والمستمعين الذين كانوا يحضرون مجالس تذكير الشيخ. كما اهتم ابن قنفد بأفراد عائلته من جهة أبيه وأمه الذين كانوا منتمين إلى تيار التصوف، وكان لهم فيه سند إلى الشيخ أبي مدين.

ويتنوع أولئك الذين جاء ذكرهم في «أنس الفقير» بين العامي والأمي والعالم المتضلع ومنهم ذوي حرف وذوي جاه اجتماعي عريض. ويلتقون كلهم في الإهتداء إلى اكتشاف أفضلية أبي مدين والإقتباس منه. ومنهم من رافقه حوالي الثلاثين سنة كأبي علي الحسن بن محمد الغافقي الصواف الذي سمع منه التادلي صاحب «التشوف» أخبار أبي مدين[2]. وتردد ذكر أبي مدين بعد ذلك بقرون عند المقري صاحب «نفح الطيب» بكثير من الإجلال. وقد لاحظ فيه خاصة قدرته على الجمع المتوازن بين الشريعة والحقيقة.

وبالمشرق الإسلامي احترز من الطعن فيه حتى أولئك الذين جعلوا من محاربة ظاهرة التصوف شغلهم الشاغل في الحياة كابن تيمية. فبالرغم من خصومته الشديدة للمتصوفة أراد أن يوظف مواقف البعض منهم للهجوم على البعض الآخر. وجعل مثلاً إعراض أبي مدين والشيخ عبد القادر الجيلاني وسواهما عن حضور مجالس السماع حجة في نقص مشروعية عقد مثل تلك المجالس التي يطغى فيها الإستماع إلى القصائد الملحنة. وسمى هؤلاء بأكابر الشيوخ[3]. ولم يلتزم ابن تيمية في الواقع الإنصاف والموضوعية، إذ الثابت تاريخياً من المصادر كالمستفاد للتميمي، والمنسجم فكرياً مع

(1) روضة التعريف 2-626.

(2) التشوف 321.

(3) ابن تيمية، كتاب التصوف ضمن مجموع فتاويه. ص 534. ط. مكتبة المعارف. الرباط.

توجه أبي مدين في الطريقة الصوفية قوله بمشروعية السماع واحتجاجه له وتبرير ما يترتب عليه من أحوال واضطراب وتغاش ورقص. ويكفي دليلا في ذلك قصيدته الشهيرة في هذا الموضوع التي تبتدىء بقوله:

تضيق بنا الدنيا إذا غبتم عنا وتذهب بالأشواق أرواحنا منا[1]

المدينية في مصر

أما أصحاب أبي مدين الذين نقلوا روح مدرسته إلى مصر فقد جمعتهم الأقدار بالإسكندرية على الخصوص. وأول من يرد اسمه ممن احتل الصدارة منهم بها: أبو محمد عبد الرزاق الجزولي. كان في بدايته مصاحباً لأبي مدين مغالياً في الإجتهاد والرياضة. ومن ذلك أنه كان يواصل صيام سبعة أيام «فقيل ذلك لأبي مدين فقال: دعوه فإن كان كاذباً في وصاله كان ذلك عقوبة له وإن كان صادقاً فسينتفع بذلك[2]» وقد انتفع عبد الرزاق الجزولي برياضاته وأصبح مشاراً إليه بالفضل الكثير من قبل صلحاء المغرب ومن قبل أمثالهم بالأرض المصرية. وقد انتقل عبد الرزاق إلى مصر ونزل مدة بزاوية ذي النون المصري بأخميم ثم بالإسكندرية. وصحبه عدد كبير من المريدين من بينهم أبو محمد صالح بن ينصارن الماجري الذي سيعود إلى رباط آسفي بالمغرب لينشىء طريقة صوفية لها مستقبل مزدهر في القرن السابع الهجري. وتعتبر عند البعض فرعاً من فروع المدينية. وإن كان البعض الآخر يعتبرها من فروع القادرية بالنظر إلى الإتصالات التي تمت بالمشرق أيضاً بين أبي محمد صالح وشيوخ القادرية.

كان عبد الرزاق الجزولي مبتلى بزوجة ذات أخلاق سيئة. وعندما أظهر مرة انزعاجاً كبيراً منها وأراد هجرانها «كاشفه بحاله صالح آخر ذو كرامات» وقال له: أنت يا عبد الرزاق وضع لك الله التعظيم في قلوب أهل المشرق وأهل المغرب وسخرهم لك إلا عجوزاً واحدة فلم تقدر على الصبر على خلقها[3]. فاعتبر عبد الرزاق كثيراً بهذا القول وتحلى بالصبر الجميل مع زوجته.

---

(1) انظر القصيدة بتمامها في المنن الربانية الوهبية ص 59.

(2) التشوف 328.

(3) م. س 329.

ومن أصحاب أبي مدين الذين انتقلوا إلى الإسكندرية واستوطنوها «أبو يدو يعلى»[1]. كان أولاً بفاس وبها صحب أبا مدين وجماعة. ثم قدم المشرق من أجل فريضة الحج واستوطن مع جماعة من أصحابه مدينة الإسكندرية. وممن تصدر بمصر من الشيوخ الذين تخرجوا في الطريقة المدينية أبو ملوكة، الذي وصف من قبل الشيخ أبي مروان عبد الملك اليحانسي بأنه أحد الجلة من أصحاب أبي مدين[2]. مع أن عبد الملك اليحانسي كان يلاحظ بعض النقص في شيوخ التصوف المشار إليهم بمصر في وقت رياضته وسياحته بها.

وقد أفادنا عبد الملك اليحانسي أن أشياخ مصر وكبار مريديهم كانوا يعقدون الإجتماعات أحياناً بحضور الملك العادل. وقد ترأس الملك شخصياً اجتماعاً منها عقد من أجل امتحان صدق مجاهدة اليحانسي وحضره الشيخ أبو الحجاج الأقصوري. كما لاحظ عبد الملك اليحانسي أن أبا ملوكة كان كثير الزواج[3]. ولعله كان ينحو منحى ملامتيا يخفي به أفضليته.

ثلاثة آلاف سنة في الضيافة

كان أبو مدين قد بذ الأقران في فضائل متعددة اعتاد الصوفية أن يزنوا بها الرجال ويقدرون من خلالها أقدارهم. وقد اتفق من تعرض للتعريف به على أن كان «آية فيها». ومع أنه رجل يستدعي الإجلال من أي وجهة تناوله الإنسان فإنه امتاز بالخصوص بحلية الزهد والتوكل.

1- كان أبو مدين متحققاً من خاصية الزهد. وقد وصف من قبل الجميع بأنه كان زاهداً فاضلاً عارفاً بالله. حلاه بذلك أبو الصبر أيوب الفهري. ونعته بذلك أبو عبد الله التميمي، الذي صحبه طول إقامته بفاس. وقال عنه: لم يكن في وقته نظير له في الزهد والورع والصدق[4]. ومن زهده أنه ترك اتخاذ أية حرفة للاكتساب. ولكنه كان إذا سئل عن مشروعية الإحتراف أجاب بالإيجاب. إلا أنه كان يعتبر نفسه ضيفاً على الله، وحق

---

(1) ترجمته في القطعة المتبقية من كتاب المستفاد 21 .

(2) تحفة المغترب ببلاد المغرب لأحمد بن إبراهيم الأزدي، ص 57 ط مدريد 1974 بتحقيق فرناندودي لا جرانجا.

(3) م، س 140 .

(4) المستفاد، 17 .

له أن يكرم من قبل مضيفه!.

وإذا اعتمدنا تأويل ابن عربي لزهد أبي مدين نجده يبرر ذلك السلوك المغالي في التجرد من قبله بأمرين: (1) أن الضيف إذا نزل بقوم تجب ضيافته عليهم ثلاثة أيام وأنه نزل «ضيفاً في حضرة الله» على وجه الإقامة عنده إلى الأبد. وكان يحاجج من يسائله في الموضوع قائلاً: إن الله تعالى ما دل على كريم خلق لعبده إلا كان هو أولى بالإتصاف به.

2- أن أيام الله يعدل كل واحد منها ألف سنة مما نعد. فضيافته بحسب أيامنا ثلاثة آلاف سنة[1]: فمعنى هذا أنه قد يستغرق كل عمره بدون تسبب ولا احتراف مقتصراً على ما يفتح عليه من الهبات والعطايا التي يعتبر فيها معطيها الحقيقي، وهو الله الذي أضافه، لا الوسائط البشرية التي تناوله إياها. وبعد ذلك كله تبقى له فضلة شاسعة من الزمان في ضيافة الله!.

وقد أقام مدرسته الصوفية على مبدأ تخليق المريدين بالزهد. وجل من انتسب إليه يعتبر من الزهاد. ومن أقواله الدالة على هذا التوجه لديه ما حكاه عنه التميمي في معرض حديثه عن تعاليمه أنه قال: «المريد إذا أتاه شيء من الدنيا أخذه بالعلم والرضا ودفعه بالزهد والسخاء وكان بينهما في خطر»!.

في خاصية التوكل

(2) تنبني فضيلة الزهد السابقة على فضيلة أخرى لا تقل أهمية عند المتصوف بل لا يمكن للأولى أن تتحقق بدون الثانية. وهي خاصية «التوكل على الله في الأمور».

وقد اشتهر عن أبي مدين أنه كان لا يعتمد إلا على الله في كل أموره. فكأنه لا ينظر إلى الأسباب. قال عنه أبو الصبر الفهري: مقام التوكل لا يشق فيه غباره ولا تجهل آثاره[2].

قد يتحجر أقوام زهاد في نكران الأسباب والإكتفاء بالنظر إلى المسبِّب. ولكن هذا

(1) الفتوحات المكية 1 - 655 ط دار الفكر بيروت بدون تاريخ.

(2) التشوف 319.

يعد في الحقيقة نظراً قاصراً، ولعله من أسباب انحطاط المسلمين الذين اختلط عليهم التوكل «بالتواكل». أما محققو الصوفية فقد جمعوا بين الطرفين بحكمة بالغة فلم يعتقدوا في الأسباب تأثيرها من ذاتها ولم يلغوها من الإعتبار، ولم يعطلوا الحكمة من تعمير الإنسان للأرض. وكان المبدأ الشائع عندهم في حسم هذا الموضوع: لا بد من الأسباب وجوداً والغيبة عنها شهوداً. فمنتهى التوكل لا يعني عندهم تعطيل الأسباب التي تتولد عنها النتائج وإنما حقيقة التوكل الأخذ بالأسباب ثم نسبة الآثار والنتائج إلى الله.

وقد كان أبو مدين متحققاً بمقام التوكل في نفسه وفي سائر الناس. بمعنى أنه كان يصرف نظره إلى مولاه في تحقيق مصالح من يدور به من الناس. وعن ذلك يقول ابن عربي: كان مقام الشيخ وحاله في ذلك عدم الإعتماد على غير الله في جميع أموره. في حق نفسه وفي حق غيره. فإن الشيوخ قد أجمعوا على أن من صح توكله في نفسه صح توكله في غيره[1].

كان أبو مدين فيما يبدو يستعمل في فهمه للتوكل وإيغاله في الاتصاف آيات قرآنية ركز عليها دائماً. وجعلها ابن عربي «هجير» أبي مدين[2]. وهي قول الله تعالى: ﴿أَغَيْرَ ٱللَّهِ تَدْعُونَ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ﴾ [الأنعام: 40]. وقوله تعالى. ﴿قُلِ ٱللَّهُ ثُمَّ ذَرْهُمْ فِي خَوْضِهِمْ يَلْعَبُونَ﴾ [الأنعام: 91]. ثم بالخصوص: سورة الملك التي كان يتذوقها بشكل خاص كما سنرى.

وليس معنى اتصاف أبي مدين بمنتهى الزهد والتوكل قدرته على التصرف في مظاهر الطبيعة وتسخيرها لمصالحه كما قد يدعي صوفية آخرون. فهو قد كان إلى جانب زهده مظهراً صفات العبودية والعجز والضعف. وقد سجل ابن عربي أن بعض الأبدال قال للشيخ عبد الرزاق -أحد نجباء طلبة أبي مدين وشيخ أبي محمد صالح- قل لأبي مدين لم لا يعتاص علينا شيء وأنت تعتاص عليك الأشياء. ونحن نرغب في مقامك وأنت لا ترغب في مقامنا[3]؟ وليس ذلك نقصا في أبي مدين بل صفة كمال، لأن العارف على رأي ابن عربي يظهر المعرفة «بغاية العجز والضعف». وحرصاً على تبليغ المريدين المعنى الحقيقي للتوكل الذي كان له الباع الطويل فيه صاغ أبو مدين فهمة لمعناه في

---

(1) الفتوحات المكية. س 5 ص 317 بتحقيق ع. ي.

(2) الفتوحات 4-137، 141، 195 ط د الفكر.

(3) فصوص الحكم 1-129 ط2 بتحقيق أبو العلاء عفيفي.

حكم وجيزة وقوية تلخص مدلوله عنده. كقوله: التوكل وثوقك بالمضمون واستبدال الحركة بالسكون. وكقوله: إياك أن تميل إلى غير الله فيسلبك لذة مناجاته. وأيضاً: من ترك التدبير والإختيار طاب عيشه[1].

وقد جعل أبو مدين من مظاهر تحقق التوكل على الله لدى المتصوف السالك إكثاره من ذكر مولاه. وهو بهذا يربط بين طاعة تتمثل في الذكر، وبين حالة شعورية إيمانية تتمثل في التوكل، وفي ذلك يقول: توكل على الله حتى يكون الغالب على ذكرك. فإن الخلق لن يغنوا عنك من الله شيئاً[2].

سورة كل صورة سدرة منتهاها

ولكن أبا مدين كان له استمداد، حسب أطروحة ابن عربي دائماً. من لفظه «الملك» أي المدبر لشؤون الرعية. فهو بهذا الإعتبار له حظ من التصرف كخليفة نيابة عن الملك. يقول عنه ابن عربي: كان شيخنا أبو مدين ما جعل له من سر الوجود عند التجلي المحمدي إلا مقام «ملك الناس». ولهذا كان يصرح بأن سورته من القرآن: ﴿تَبَٰرَكَ ٱلَّذِي بِيَدِهِ ٱلْمُلْكُ﴾[3] [الملك:1].

ولأبي مدين فهم خاص في سورة ﴿تَبَٰرَكَ ٱلَّذِي بِيَدِهِ ٱلْمُلْكُ﴾. وكان يصرح أنها سورته. على قاعدة أن لكل مؤمن متعمق في أسرار القرآن سورة أو آية يتفاعل معها أكثر من غيرها. ولا ندري متى ابتدأت هذه الفكرة تأخذ طريقها في حلقات الصوفية. ولكن ما ينقل عن بعضهم من إصراره على ترديد آية معينة أو اضطرابه الشديد عند تلاوتها بل وحتى خروج روح بعضهم عند سماع آيات معدودة يشير إلى هذا السلوك الغريب عندهم مبكراً.

وقد ورد أن رجلين لا يقلان زهداً وتديناً عن أبي مدين قصداه يسألانه عما يدعيه في سورة الملك. كان أحدهما عبد الحق الإشبيلي والآخر أبو علي المسيلي. كان الاثنان أخوين في الله متصاحبين في العلم والدين واليقين ببجاية، ولم يكونا بعيدين تماماً عن

(1) حكم أبي مدين، مخطوط الخزانة العامة د 1019 وانظر أيضاً كتاب أنس الوحيد له أيضاً. مخطوط الخزانة العامة 1991.

(2) م،س

(3) ابن عربي التدبيرات الإلهية في إصلاح المملكة الإنسانية، 15، ط ليدن 1919 .

النفس الصوفي. ولكنهما تعجبا من الأخبار التي تطلع عليهم عن هذا الرجل الذي استوطن معهم بجاية. ولما تم اجتماعهما بأبي مدين قالا: بلغنا أنك لم تزد على سورة تبارك الذي بيده الملك. فقال لهما نعم كانت سورتي، ولو تعديتها لاحترقت. ثم التفت إليهما وقال بنزعة صوفية: بي قل، وعلي دل، فأنا الكل![1].

وليس في هذا الحوار على ما يبدو أي تفسير مقنع لتعلق أبي مدين الخاص بسورة الملك. ولكن الرجلين لم يستمرا في اللجاج والحجاج. فقد كانت في أجواء اللقاء قرائن وأمارات أوصلتهما إلى صدق الرجل وعلو كعبه في طريق المعرفة. ففارقا مجلسه معترفين بما منحه الله من «مواهبه الخاصة» بل تأكدت الصلة بين هؤلاء الثلاثة. خصوصاً بين أبي مدين وعبد الحق الإشبيلي، الذي أصبح معتبراً من المقتدين به. وكان الإشبيلي يقول وهو المتخصص في الحديث وفقهه وأحكام الدين - عن أبي مدين: هذا وارث «علم الحقيقة».

وكان أبو مدين قد بنى نظريته هاته في ارتباط كل كائن على سورة قرآنية بشكل خاص على فكرة مؤداها أن الكلمتين «صورة وسورة» تتفقان في النطق وإن اختلفتا في الدلالة وأن ذلك الإتفاق الصوري في النطق في «الكلمة» يقضي بأن كل سورة قرآنية تتوافق مع صورة من صور الكائنات بشكل يجعلها منتهاها ومرجعها الأخير «فسورة كل صورة سدرة منتهاها»[2].

ولما وقع أبو مدين في اكتشافه لحقائق التنزيل على «سدرة منتهاه» لم يتعداها، لأن تجاوز سدرة المنتهى ينتج عنه الاحتراق والاضمحلال كما توحي به وقائع قصة الإسراء والمعراج النبوية في الحوار بين الرسول وجبريل. وكأنه يؤول «السدرة» بأقصى قدرات الإنسان على تلقي التجلي الإلهي.

عندما سئل أبو مدين هل قرأت قط قال: نعم قرأت إلى سورة الملك. فوجدتها سدرة منتهاي فوقفت عندها ولو تجلى لي بقدر أنملة لاحترقت. فسورة كل صورة سدرة منتهاها. ولولا أن في العقول نقصاً لأخبرتكم بما حصل من هذه السدرة التي هي منتهاي![3].

---

(1) أنس الفقير 35.

(2) و (3) سبك المقال لفك العقال لعبد الواحد بن محمد الطواح ص 27 مخطوط الخزانة الحسنية 105، وهو تأليف خاص بذكر المنتسبين للشيخ أبي مدين من أهل تونس. وما حققوا بذلك الإنتساب من الفضائل. ويركز الكتاب على تلميذه أبي محمد عبد العزيز المهدوي، شيخ ابن عربي.

عوام وخواص في الورع

3- أما مقام الورع المتضمن الاحتياط الشديد في تطبيق أوامر الشرع، والإنتهاء عما ليس به بأس مخافة الوقوع فيما به بأس، فذلك مقام تمكن منه أبو مدين فيما يظهر. فقد كان مترفعاً عن بعض المباح احترازاً من الوقوع في المحظور. وإذا كان الورع شيمة المتصوفة في الغالب الأعم، فأبو مدين كان متناهياً فيه حتى إن ابن عربي يجعل الورِعِين فئتين: عوام وخواص. ويقول: اعلم أن أبا عبد الله الحارث بن أسد المحاسبي كان من عامة هذا المقام - أي الورع - وأبا يزيد البسطامي وشيخنا أبا مدين في زماننا من خاصته[1].

كان النبي ﷺ أشار إلى فضيلة الورع في الحديث الشهير: استفت قلبك وإن أفتاك الناس وأفتوك. أي أنه لا تبرأ ذمتك إلا ببراءة يقين بكل ما أفتاك به المفتون. فلا يناسبك من الفتاوي إلا ما صاحبه يقينك. وذلك أمر لا يعلمه إلا المستفتي نفسه ولا يعلمه إلا الله سبحانه. وقد كان ابن العريف يقول: لا يحصل اليقين في الدين إلا بجمع الفقه والورع. وقد اقتصر أكثر الخلق على الفقه دون الورع. فبطل اليقين وضعف الدين بذلك.

ونظرية ابن العريف هذه إما أن أبا مدين تلقفها عن بعض من لقيه، وإما أنها قناعة عامة كانت مترسخة عند أغلب صوفية هذا العصر. ذلك أننا نجد أبا مدين يطلق نفس التحذير بأسلوب متشابه، حيث جاء في الحكم المنسوبة إليه:

من اكتفى بالتعبد دون فقه خرج وابتدع، ومن اكتفى بالفقه دون ورع اغتر وانخدع، ومن قام بما يجب عليه من الأحكام تخلص وارتفع[2].

انقباض بالمراقبة وانبساط بالعلم

ترجع مختلف أحوال الصوفية إلى تنقل مستمر بين ثنائية متقابلة في المعاني والفهوم. فما من مقام أو حال إلا ويوجد ما يقابله: الجلال والجمال. الخوف والرجاء، القبض والبسط... وليس في قدرة الصوفي أن يعيش في خط واحد على الدوام فهو مضطر إلى الإنتقال من حال إلى ما يقابله، وإن كانت شخصية بعضهم تنطبع

---

(1) الفتوحات المكية س 724 بتحقيق ع. ي.

(2) حكم أبي مدين، مخطوط الخزانة العامة د 1019 .

في الغالب باتجاه دون آخر، حيث يوجد فيهم من تغلب عليه صفات الإنبساط. كما يوجد فيهم من يدل ظاهره على انقباض شديد.

وقد كان أبو حامد الغزالي قد توصل إلى صياغة مبدأ ثالث يجذب المتصوف ولا يدخل في أحد طرفي الثنائية المتقابلة، وهو الحب الذي يسيطر على كيان المتصوف. وقد هام كثير من الصوفية بالمحبة الإلٰهية قبل الغزالي وبعده. ولكن أبا حامد اهتدى إلى أن الحب ليس هو الخوف. وليس هو الرجاء مثلاً، وإنما هو أمر مغاير لهما. وكان يرى أن هذه الأحوال الثلاثة أحوال قلبية تنتج عن قناعات ذهنية. «فالخوف فرع العلم. والرجاء فرع اليقين والحب فرع المعرفة. فدليل الخوف الهرب ودليل الرجاء الطلب ودليل الحب إيثار المحبوب»[1].

ولا شك أن أبا حامد يقصد بالعلم الذي يورث الخوف: العلم الديني الجامع لشروط الإلتزام المقترن بالعمل لا مطلق حفظ فروع الشريعة في الكتب والإستشهاد بالنصوص عليها.

تحت ضوء تلك الثنائية نجد أبا الصبر أيوب السبتي يصف أبا مدين بقوله: كان مبسوطاً بالعلم مقبوضاً بالمراقبة كثير الإلتفات بقلبه إلى الله تعالى حتى ختم الله بذلك[2] وينعت أحياناً بأنه مقبوض بالزهد والورع[3]. ولا تعرف هذه القاعدة اطراداً في التحقق لدى كل العباد والصوفية. فملاحظة العبد «المعية الله» من المفترض أنها تحدث قبضاً لديه وهيبة. لكن تشبعه بفروع العلم قد يحدث عنده انبساطاً وانشراحاً وغلبة التفاؤل كما تشير إليه الآية: ﴿قَالَ إِنَّ ٱللَّهَ ٱصْطَفَىٰهُ عَلَيْكُمْ وَزَادَهُۥ بَسْطَةً فِى ٱلْعِلْمِ وَٱلْجِسْمِ﴾ [البقرة:247]. وقد تحدث انقباضاً وخوفاً كما يدل عليه سلوك عدد من العلماء الورعين الذين يصبون في الزهد ولا يخوضون التجربة الصوفية في كل أبعادها.

ولعل ميزة أبي مدين في هذا الإطار تكمن في أنه كان يستطيع أن يجمع في نفس الوقت بين الإنقباض الذي تمليه المراقبة، والإنبساط الذي يحدثه العلم. وأما غيره من عباد

---

(1) منهاج العارفين لأبي حامد الغزالي 68 ضمن مجموعة رسائله ع3. ط دار الكتب العلمية بيروت.

(2) التشوف 319 .

(3) السلوة 1-266 .

الوقت فقد كانوا إما منقبضين تماماً أو منشرحين تماماً. وهذا مظهر آخر من مظاهر قدرة أبي مدين على الجمع بين حالين متقابلين: بين القبض والبسط، بين «الشريعة والحقيقة».

مرجع في الإفتاء

لقد تأهل أبو مدين ليكون مرجعاً يهرع إليه في الإستفتاء فيما يخص علوم الشريعة وفيما يتعلق بعلوم الحقيقة. فقد كان مالكي المذهب متمسكاً بالإقتداء بإمام دار الهجرة متقناً لفروع المذهب، سريع البديهة في الإجابة عن النوازل «كانت ترد عليه الفتاوي في مذهب مالك فيجيب عنها في الوقت»[1].

فأبو مدين مثل سائر الصوفية الذين لم يزيغوا بتصوفهم عن الأخذ بالمذهب الفقهي السائد في أوطانهم. ولم يتجرأ بالرغم من الرقائق والحقائق التي هام بها على أن يتحلل من مذهبه. وقد يكون اعتصامه بالمذهب المالكي السبب الرئيسي الذي من أجله دعته السلطات إلى مراكش من أجل معاتبته، وكان الوقت قد اتسم يومئذٍ بالإنكار على التمذهب الفقهي وخفي فيه صوت المالكية. لأن الموحدين عموماً ويعقوب المنصور خصوصاً الذي تم استدعاء أبي مدين تحت تعليماته، كانوا أكثر تفهماً للطريق الصوفي من غيرهم. والسبب الغامض لدعوة أبي مدين إلى مراكش عبر عنه ابن عبد الملك بقوله: إن المنصور من بني عبد المؤمن استدعاه والشيخ أبا زكريا المغيلي إلى حضرته بمراكش لأمر اقتضى ذلك عنده[2].

وكما كان أبو مدين مفتياً في المذهب المالكي كان صاحب كلمة مسموعة في علم السلوك وأحوال الطريقة وأذواقها. وقد ذكر أن أولياء وقته كانوا يأتونه من البلدان للاستفتاء فيما يعرض لهم من المسائل[3] والظاهر أنه استحق الإمامة في علوم التصوف اكتساباً وموهبة. فهو من جهة من الصوفية الذين كانوا يلازمون الكتابات السابقة عليه التي ألفت في بيان فن التصوف «فكان يلازم كتاب الإحياء ويعكف عليه» وكان ينوه به في مجالسه وكان معتنياً «بالرعاية لحقوق الله» للمحاسبي التي أخذها عن ابن حرزهم. وكان معتنياً أيضاً بالرسالة القشيرية، التي أراد أبو عبد الله التميمي فيما ذكر أن يأخذها

---

(1) المقري، نفح الطيب 7-137 .

(2) الذيل والتكملة 4-197 .

(3) نفح الطيب 7-137 .

عنه فأجابه إلى أنها لا تناسبه لصغره ومن الأحسن له آنذاك أن يعمل بحديث نبوي واحد وهو «حب الدنيا رأس كل خطيئة»!

وكان أبو مدين فطناً ذكياً في تناوله لأحوال ومقامات التصوف لا يأخذها بحرفية مطلقة كما يظهر ذلك عند تعليقه على العقبات السبع التي ينبغي على السالك أن يقطعها والتي ذكرت في كتاب منهاج العابدين[1] قال: رأيت من قطعها في سبعين عاماً بأن قطع كل عقبة منها في عشرة أعوام. ورأيت من قطعها كلها في ساعة واحدة كإبراهيم بن أدهم[2].

ومن مرونته أنه رغم شدته على نفسه وتحريضه مريديه على الإجتهاد والزهد كان هناك مجال في التصوف عنده إلى بعض الإنبساط والرجاء. وقد لاحظ بنفسه على واعظ كبير معاصر له يدعي أبو زكريا يحيى بن علي الزواوي كان يتبع أسلوب الترهيب على الدوام فقال له أبو مدين: لا تقنط الناس وذكرهم بأنعم الله، فقال له أبو زكريا: لا أقدر إلا على هذا[3]!

ومن جهة أخرى كان أبو مدين من الذين أدركوا مقامات المعرفة الصوفية لا عن طريق القراءة وإنما عن طريق المجاهدة والمكابدة وسلوك مختلف الرياضات. فهو صوفي باعتبار الدراسة والممارسة. ولم يمل به الأخذ بالطريقة الصوفية عن العناية بالحديث والفقه والآداب. فكان بحق إماماً في المجالين معا.

وبخصوص معاناته الطويلة وتجرعه لمختلف أنواع المرارة من أجل إدراك المعنى الصوفي كان يلخص ذلك كله ويبرره في كلمات قليلة. ففيما يتعلق ببطي التجربة الصوفية في حد تعريفي لها أفادنا أبو مدين بتعريف عن التصوف يتردد معناه عند من سبقه من أهل هذا الشأن ولكنه صاغه صياغة جديدة كثيرة الدلالة فقال: «ثمن التصوف تسليم كلك». وهذا نظير ما قاله شاعر صوفي:

أيها العاشق معنى حسننا ... مهرنا غال لمن يخطبنا

جسد مضنى وروح في عنا ... وجفون لا تذوق الوسنا

---

(1) ينسب إلى أبي حامد الغزالي كتاب منهاج العارفين. ولعله المقصود هنا.

(2) التشوف 324 .

(3) التشوف 428 .

وباعتبار التصوف يوصل إلى معرفة الله أوجز أبو مدين ضرورة قطع كل العلائق بقوله: «من عرف أحداً لم يعرف الأحد»! أما فيما يتعلق بتبرير التضحيات الجسام المفترضة عند أهل الطريق الصوفي من طاعات ونوافل وتهجد وانقطاع عن الشهوات والأنس بالناس، فأبو مدين يفسر إمكانية احتمال كل ذلك بخطورة المقصد وأهمية المال ويقول: من هيمه أثر النظر وأقلقه سماع الخبر تقطع في مفاوز المخاطرات ولم يلتفت إلى الآفات. وهكذا لا يستشعر الصوفي ما يلاقيه من صعوبات لغياب عقله في ملاحظة هول ما يخبر به النص الديني من الوعيد وما يستشفه نظره من مسؤولية الإنسان في الحياة. ولما وصله خبر أحد تلامذته الذي كان يصوم ويواصل سبعة أيام قال: دعوه فإن كان كاذباً في وصاله كان ذلك عقوبة له. وإن كان صادقاً فسينتفع بذلك[1].

الغرور في إرشاد الناس قبل التحقق

إلا أن تقدم أبي مدين في العلوم والمعارف لم يفض به إلى الغرور أو الدعوى. فما فتىء يحرض على محاربة كبرياء العلم بكثرة الطاعات والإتصاف بالورع ويقول: العبادة تنجيك من طغيان العلم. وكان يقول أيضاً: قيد نفسك بقيود الورع وأطلق قلبك في ميدان العلم. وقد وصفه ابن عربي بأنه كان محترزاً من أن يدفع به الغرور إلى نسيان حقيقته العبودية. وروى عنه فهماً طريفاً من الآية الكريمة: ﴿وَمَآ أُوتِيتُم مِّنَ ٱلْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا﴾ فقد كان أبو مدين إذا سمع من يتلو هذه الآية يقول: «القليل أعطيناه. ما هو لنا بل هو معار عندنا، والكثير منه لم نصل إليه فنحن الجاهلون على الدوام»[2].

ولما كان التصدر للمشيخة في الطريق الصوفي يشكل بنفسه ادعاء على حيازة ما يشبه التمام والكمال في مجال السلوك، إذ لا يكون مربياً إلا من اكتملت تربيته وانتهى من تهذيب نفسه، ففاقد الشيء لا يعطيه كما يقال: كان أبو مدين حريصاً على أن يوضح في مقالات متناثرة أن خروجه للإرشاد والوعظ والتذكير تم بعد وعي كامل بخطورة المسؤولية، فمن ذلك أنه كان يقرر أن «من خرج إلى الخلق قبل وجود حقيقة تدعوه إلى ذلك فهو مفتون أو أن «أضر الأشياء صحبة عالم غافل أو صوفي جاهل أو واعظ مداهن. ومن رأيته يدعي حالاً لا يكون على ظاهره شاهداً فاحذره»[3].

---

(1) التشوف 328 .

(2) الفتوحات المكية س 4-116 بتحقيق ع. ي.

(3) عن مخطوط الخزانة العامة د 1019، وانظر أيضاً مخطوط خ. ع. د 1991 .

فأبو مدين الذي اعتبر «شيخ المشايخ» والذي ذكر أنه تخرج على يديه ألف شيخ لكثرة اتساع دائرة الآخذين عليه كان مع ذلك يرى أنه ليس من حق مطلق آحاد الناس أن يتقدموا لتربية المريدين ولا أن يضطلعوا بتغيير المنكر. فتلك مهمة تتأسس أولاً على التحقق. «ومن أعرض عن تحقيق النظر لم يجب عليه تغيير المنكر لأنه لم يتحققه»[1] كما يقول. ولما جاء ابن عربي ونظر في كلام أبي مدين وأحواله قدَّره حق القدر وجعله من خاصة خواص الصوفية بعد أن كان الصوفية بأجمعهم خاصة الناس. وبخصوص مسألة خروجه لإرشاد الناس جعله ابن عربي من الذين خرجوا بكامل الوعي والمسؤولية والإختيار. وفرق بينه وبين أبي يزيد البسطامي الذي خرج للدعوة وهداية الناس بالإضطرار. قال ابن عربي: إن الراجعين إلى الخلق على قسمين: منهم من يرجع اختياراً كأبي مدين ومنهم من يرجع اضطرارا مجبوراً كأبي يزيد[2]...

نحو الوحدة المطلقة

ولكن مقالات أبي مدين فيما رزقه من العلوم كانت تبعث أيضاً على الحيرة. فهو من جهة ملتزم بأوصاف العلماء المتزنين، ومن جهة أخرى من السكاري أهل الوحدة والإيغال في «الربانية». يظهر ذلك مثلا في جوابه عندما سئل عما خصه الله به فقال: مقامي العبودية وعلومي الألوهية وصفاتي مستمدة من الصفات الربانية. ملأت علومه سري وجهري وأضاء بنوره بري وبحري[3].

وهو الذي يتهم نفسه ويتبرأ من ادعاء أية معرفة ويقول: من نسب إلى نفسه حالاً أو مقاماً فهو بعيد عن طرقات المعارف[4]. ويقول أيضاً: من تحقق بالعبودية نظر أفعاله بعين الرياء وأحواله بعين الدعوى وأقواله بعين الإفتراء[5] ويقول أيضاً: من عرف نفسه لم يغتر بثناء الناس عليه. والدعوى من رعونة النفس[6].

ولكن أبا مدين كان يقول «بنظرية الوحدة» ويرمز إليها في بعض كلامه. غير أنه لم يذهب في إشهارها والدعوة إليها كما فعل بعده محيي الدين بن عربي.

---

(1) م، س.

(2) الفتوحات المكية س 4-111 .

(3) نفح الطيب 7-137 .

(4) المنن الربانية الوهبية، 52 .

(5) أنس الوحيد 1، مخطوط الخزانة العامة د 1991 .

(6) أنس الفقير 18 .

فقد كان يعتقد أن الصوفية و«الربانيين من المسلمين» يشاهدون الله ويتنعمون بالنظر إلى جماله وجلاله. وقد وصف الأولياء بقوله: عيش الأولياء في الدنيا عيش أهل الجنة، أبدانهم تتنعم بآثاره وأرواحهم بشهوده. وكان يرى إمكانية اتصال الإنسان بالله ولكنه يحدد طبيعة ذلك الإتصال بأنه ليس اتحاداً ولا امتزاجاً. قال «ما بان عنه أحد ولا اتصل به أحد. ما بان عنه من حيث العلم ولا اتصل به من حيث الذات»[1] كما كان يفصل بين سير السالك المتصوف وغيبة العارف في الله بقوله: السالك ذاهب إليه. والعارف ذاهب فيه[2].

وقد مر بنا كيف أجاب عبد الحق الإشبيلي وصاحبه بقوله في نبرة صوفية عارمة «بي قل وعلي دل فأنا الكل» حدث ذلك عندما جاءا يستخبرانه عما يشاع عنه من كلام مغرق في التحقيق.

ويظهر جليا هذا الميل نحو القول بالوحدة المطلقة لدى أبي مدين في ذلك الحوار المفترض أنه جرى في «عالم الرؤيا» بين أبي مدين وأبي طالب المكي المتصوف الذي يفصله عنه حوالي قرنان من الزمان. فقد ذكر أبو مدين لأصحابه أن رجلاً من الصالحين رأى في النوم جماعة من الصوفية يتحاورون. وكان من ضمنهم أبو طالب المكي الذي سأل أبا مدين قائلاً: أخبرني عن سر حياتك. فقال:

بسر حياته - أي الله - ظهرت حياتي، وبنور صفاته استنارت صفاتي وبديمومته دامت مملكتي وفي توحيده أفنيت همتي. فسر التوحيد في قوله: لا إله إلا أنا. والوجود بأسره حرف جاء لمعنى. وبالمعنى ظهرت الحروف. وبصفاته اتصف كل موصوف. وباسمه ائتلف كل مألوف. فمصنوعاته محكمة. مخلوقاته له مسلمة لأنه خالقها ومظهرها ومنه مبدأها وإليه مرجعها كما أظهرها ذرا فقال: ألست بربكم. قالوا بلى يا أبا طالب هو لوجودك محرك. وهو الناطق والممسك! إن نظرت بالحقيقة تلاشت الخليقة. فالوجود به قائم وأمره في مملكته دائم وحكمه في خلقه عام كحكم الأرواح في الأجسام! الحواس به بانت على اختلاف أنواعها منها اللسان للبيان. وهو مع ذلك لا يشغله شأن عن شأن. فقال له أبو طالب: من أين لك هذا العلم يا أبا مدين؟ فقال: لما أمدني بسره غرف وادي

---

(1) و (2) حكم أبي مدين مخطوط. ع. د 1019 .

من بحره. فامتلأ وجودي نوراً وأثمر غيبة وحضوراً. وسقاني شراباً طهورا. وأذهب عني ضلالاً وزوراً. فغشيت أنواره أخلاقي فنظرت الباقي بالباقي![1].

حلقة في سلسلة الحِكم

عرفت أدبيات الصوفية في الجانب النثري منها اهتماماً خاصاً بتلخيص التجارب السلوكية في كلمات وجيزة جامعة تعرف عادة «بالحكم». كل حكمة منها تنبىء في مضمونها عن وصية أو نصيحة أو تحذير، أو تحدد معلماً من معالم الطريق. وقد تكون الحكمة أحياناً تعبيراً عن حقيقة صوفية دقيقة من قبيل الشطح المعهود في كلام الوالهين من رجال هذا الإتجاه.

ويمكن أن يقال أن أدبيات الحكم الصوفية ظهرت للوجود مع ظهور النشاط الصوفي. ففي كلام شيوخ الطائفة من أهل القرن الثاني الهجري نماذج منها. وقد جمعت الرسالة القشيرية وطبقات الصوفية لأبي عبد الرحمن السلمي مقتطفات منها كثيرة الدلالة. وفي القرن السادس استمر العرف الصوفي على إخراج مثل هذه الحكم. منها ما يردد ما قيل سابقاً في صياغة مغايرة ومنها ما يحمل تجربة جديدة في موضوعه. وتأكد بموازاة ذلك الإهتمام من قبل العلماء والوعاظ بجمعها على حدة، في شكل دواوين صغيرة لهذا المتصوف أو ذلك.

وأهم سجل للحكم متداول في الحلقات الصوفية ابتداء من أواخر القرن السابع إلى يومنا هذا بدون منازع هو المتضمن للحكم المنسوبة إلى أبي العباس أحمد بن عطاء الله الإسكندري. وهي حكم لها من العمق وجودة السبك و«مقاربة الحقيقة» ما لا يجادل فيه إلا مكابر. ولكن الحكم العطائية مع ذلك أعمت الناس عن رؤية سجلات أخرى للحكم الصوفية سابقة عليها لا تقل أهمية ولا نبرة أدبية. ولعل دراسة مقارنة لها تزيح اللثام عن مدى اقتباس ابن عطاء الله منها، وتوضح ما فيها من أصالة وما فيها من تقليد. ولنا في الساحة المغربية في القرن السادس ثلاث نماذج كبرى لصياغة الحكم الصوفية أفادنا بها أولاً ابن العريف الصنهاجي في «مفتاح السعادة» وفي «محاسن المجالس». وتبعه في

(1) التشوف 325 .

ذلك أبو مدين في كتاب «أنس الوحيد» ثم أضاف إليهما ابن عربي الحاتمي رصيداً آخر مبثوثاً في مختلف تآليفه.

توجد حكم أبي مدين بالخصوص في «كتاب أنس الوحيد ونزهة المريد»[1] وتوجد مقتطفات منها متناثرة في الكتب التي عرضت للتعريف بأبي مدين «كأنس الفقير» لابن قنفذ القسطنطيني وعنوان الدراية للغبريني «والبستان» لابن مريم «ونفح الطيب» للمقري «ونيل الإبتهاج» لأحمد بابا التنبكتي.

وقد اهتم بعض العلماء والأدباء بشرح حكم أبي مدين قديماً، فقد عمد أبو الحجاج المنتشاقري، وهو من الأدباء الأندلسيين المعاصرين لابن الخطيب إلى نظمها في رجز كان يتداول بالأندلس. وقد لاقت الحكم المدينية عموماً صدى واسعاً بالمغرب والأندلس في الأزمان التي أعقبت تاريخ وفاة أبي مدين[2].

وشرح شمس الدين محمد بن هلال الدمشقي (ت1004) رسالة أنس الوحيد في كتاب سماه «فتح الملك المجيد في شرح رسالة أنس الوحيد». كما شرحها أيضاً أحمد ابن إبراهيم بن علان ت 1033[3].

ومن آخر من شرح الحكم المدَينية أحمد بن مصطفى العلاوي المستغانمي في كتاب «المواد الغيثية الناشئة عن الحكم الغوثية»[4]

كما قام بجمع آثار أبي مدين نظماً ونثراً العربي بن مصطفى الشوار التلمساني في تأليف سماه: المنن الربانية الوهبية في المآثر الغوثية الشعيبية[5].

وقد يكون أبو مدين اشتهر بنتاجه الشعري أكثر مما عرف بالحكم المنثورة. فقصائده

---

(1) طبع بالقاهرة سنة 1301 هـ. ومنه نسخ خطية متفرقة في مكتبات المغرب منها مخطوط الخزانة العامة 1019 ومخطوط د 1991.

(2) نفح الطيب 6-145 وقد عنون المنشاقري كتابه: لمح البهيج ونفح الأريج في ترجيز كلام الشيخ أبي مدين من عبارات حكمية وإشارات صوفية.

(3) عن فهرس دار الكتب الظاهرية. من جمع محمد رياض المالح.

(4) طبع بمستغانم 1943 .

(5) طبع بدمشق سنة 1938 .

كثيرة التداول في الحلقات الصوفية في المغرب العربي الكبير ينشدها «القوالون[1] في مجالس السماع. وهي متنوعة الأغراض بين ابتهالات وتوسلات، وبين توجيهات تربوية في التزام الأدب وشروط الصحبة الصوفية، وبين قصائد في التوحيد من الوجهة الصوفية وبعضها في التغزل بالحضرة الإلٰهية. كقوله:

أدرها لنا صرفا ودع مزجها عنا فنحن أناس لا نرى بالمزج مذكنا

وغن لنا فالوقت قد طاب باسمها لأنا إليها قد رحلنا بها عنا

عرفنا بها كل الوجود ولم نزل إلى أن بها كل المعارف أنكرنا[٢].

توهيم صوتي

وقد شارك أبو مدين في إنشاء ترسيل أدبي بارع ساير فيه «البدعة» التي طغت في وقته عند الحذاق من المهتمين بالآدات العربية. وقد ضمن أبو مدين كتاباته إشاراته الصوفية ومعالم طريقه الروحية كما خبرها. ومن لطيف رسائله التي بناها على تأويل أسماء الطيور واستغلال أصواتها[3] وتوظيف كل ذلك للتنبيه على الحقائق الدينية رسالة أدبية أجاب بها قرينه في التصوف والعلم والأدب، المعتبر من وجهة أخرى تلميذاً له: أبو محمد عبد العزيز بن أبي بكر القرشي المهدوي، أحد كبار شيوخ ابن عربي الحاتمي بتونس. وقد جاء في مطلعها[4].

الحمد لله الذي ذبح قلوب المجتهدين بالجد. وذهبها بذهب الذهاب عن شكواه. وأقبل هدهد التهديد يخبر في ترجيع التغريد عن نصيحته بسرعة الذهاب وما داباه. وجاوبه يمام الأنين على الآلات فتجدد للمستهام بلواه. وظهرت فواخت الإخفات فخاطبت من بالغفلة مات: إن كنت قد أفقت من سنة السبات فقل آه ثم آه ثم آه.

---

(1) مصطلح صوفي كان ينعت به المتشدون لأشعار المحبة والرقائق من أجل تحريك القلوب.

(2) عن فهرس دار الكتب الظاهرية، من وضع محمد رياض المالح. ط دمشق. وهي قصيدة غير موجودة في الديوان المطبوع لأبي مدين. وقد دلت المقارنة بين المصادر على أن بعض ما نسب إليه من الأشعار يوجد أيضاً في دواوين غيره وبالخصوص في ديوان الششتري. كما أنه من المحتمل أن يكون بعض آثاره الشعرية والنثرية لا زال متفرقاً لم يتم جمعه بكيفية استقصائية.

(3) من الصوفية الأدباء الذين أنجزوا هذا النوع من التأليف المبني على الرمز: عز الدين المقدسي في كتابه كشف الأسرار عن حكم الطيور والأزهار. ط. باريس سنة 1821 .

(4) سبك المقال لفك العقال لابن الطواح. ص 21 مخطوط الخزانة الحسنية 105 .

واندب مساويك بلسان الإعتذار وقل واحسرتي على ما فرطت في جنب الله. وساعدته ورقاء الورق بالنوح على الورق فأسمع شجوها الفاخت فأنكاه. فاستعبر عن تحقيق دعواه. عيناه عيناه ويداه يداه ويمناه يمناه، فإذا اعترضه معترض في قلقه وفرقه وذهوله وبلواه. أجابه بلسان البيان عن شرح الحال: أما بعد فإنه من اتقى الله سبحانه وقاه. ومن توكل عليه حق التوكل كفاه...

وأبو مدين كما نلاحظ هنا يستغل الصياغة اللفظية للكلمة ليفجر منها معنى دينياً إما وعدياً أو وعيدياً كما فعل في اسم الهدهد الذي أخذ منه التهديد واسم الفاخت الذي أخذ منه الإخفات. هذا بالرغم من عدم اشتراك الكلمتين في أصل المادة اللغوي، وإنما فقط في التوهيم الصوتي الذي يحدث عند ذكر إحداهما وحيا بالثانية. وقد عمد إلى هذا التفجير من طريق آخر حيث عرض عن الكلمة التي لا تفضي بصوتها إلى ما يريله بما توحيه من لون أو صوت أو حركة. وهو في النص السابق يستخدم الصوت الذي يعتاده الطير ليدلي به إلى معنى من المعاني. فلليمام الأنين وللورقاء النوح. والمعتبر فيهما معاً أنين المحب المعتل بهواه ونوح المستهام الذي يحترق شوقاً إلى مراده. وقد ظهر هذا التوظيف الإشاري لألفاظ أو لما اقترن بها من أوصاف أيضاً في بعض الحكم المنسوبة إلى أبي مدين كقوله: الأجسام أقلام والأرواح ألواح والنفوس كؤوس[1]. وهو هنا يستدرج المستمع بالإيقاع الصوتي للكلمة إلى اكتشاف أمر جديد في معادلة كونية جماعها الإنسان. قلمه ولوحه ومداده منه. إضافة إلى أن مصطلحين من المصطلحات الثلاثة المستخدمة: الأقلام والألواح، ذات رنة «كلامية» لكونهما من عناصر العقيدة الإسلامية التي يخبر عنها النص الديني: اللوح والقلم. وقد يوجد في المصطلح الثالث أيضاً إيحاء ذو طبيعة كلامية لاقتراب الكأس من الحوض النبوي الذي وُعد المؤمنون بالشرب منه يوم القيامة.

(1) المنن الربانية الوهبية في المآثر الغوثية الشعيبية للعربي الشوار. ص 53 ط دمشق 1938 .

المدرسة السبتية

- أستاذ مبهم
- كرامات في الطريق إلى مراكش
- شبه مع الشيوخ
- برنامج تطبيقي
- عن مبدأ السخاء
- ظروف اقتصادية شديدة
- انتحال أم أصالة
- هيام بالتأويل
- نسك فقهي
- مع ابن رشد وابن عربي
- ومع الخلفاء الموحدين
- علاقة حميمة بالمنصور

المدرسة السبتية

أستاذ مبهم

تكونت بمراكش في النصف الثاني من القرن السادس حركة صوفية ذات طابع خاص. وقد تمحورت الحركة حول الشخصية المغربية المهاجرة من مدينة سبتة إلى مراكش: أبو العباس أحمد بن جعفر السبتي الخزرجي. كان أبو العباس السبتي قد ولد بسبتة سنة 524 من الهجرة في وقت كانت هذه المدينة تزخر برجالات العلم والتقوى والصلاح، منهم القاضي الشهير عياض بن موسى اليحصبي الذي لم يتمكن أبو العباس السبتي من الأخذ عنه لصغره. ومنهم أبو الحسن علي بن خليل المسفر، ذلك المتصوف ذو النزعة الفلسفية الذي لم نعرف عنه إلا القليل من خلال الإشارات التي خصصها له ابن عربي الحاتمي عرضاً في أحاديثه. وكان هذا قد حظي بلقائه والإستماع إليه. وكانت بسبتة بالخصوص طائفة صوفية مشايعة لصالح جبل إيروچان أبي يعزى يلنور. ويذكر من أقطاب تلك الجماعة السبتية اليعزاوية أبو الحسين بن الصائغ وأيوب الفهري، أبو الصبر السبتي، وأسرة الصالح الزاهد أبو محمد عبد الله بن عاصم، من أعيان سبتة. وليس من البعيد أن تكون المدينة قد ضمت يومئذٍ طائفة عريفية ترجع في تكوينها إلى أبي العباس ابن العريف الذي كان صيته قد ذاع في كل القطر الأندلسي وفي المغرب. ولنا إشارة في أحد مريديه النبغاء أبو عبد الله محمد بن يوسف بن الأبار «السبتي». صاحب الحكم والنظم في التصوف. وإن كنا لم نستطع الجزم بأنه استمر في الإقامة بسبتة وأنه بها مارس أنشطته أو هل كان قد انتقل منها إلى حاضرة أندلسية.

لكن الشاب أحمد السبتي لم يذكر عنه أنه أخذ عن هؤلاء الأعلام الذين يمثلون نفس الوجهة التي سيختارها هو أيضاً في الحياة. فقد قضى حوالي عشرين سنة من عمره بسبتة وتعلم فيها العلوم الشرعية المعهودة من قرآن وحديث وفقه وقراءات. ويغلب على ظننا أنه تأثر بهذا الجو الديني الذي كانت تعبق به سبتة يومئذٍ.

ويلفت الإنتباه هنا أن المصادر تذكر لأبي العباس السبتي بداية في التدين شبيهة في الشكل والمضمون ببداية أبي العباس بن العريف. فهل هي ظروف متشابهة وأقدار متماثلة؟ أو هي نزعة في أبي العباس السبتي، وفي مريديه من بعد ذلك لمحاكاة شيخ

التصوف الكبير في المرية فيما اعتبر كرامة له منذ صغره؟

فكما ذكر أن ابن العريف أراد والده منه أن يكون صاحب حرفة يدوية وأبى هو إلا أن يكون طالب علم متفنناً في القراءات وفي الخطوط، ذكر أيضاً أن أبا العباس السبتي كان في بداية أمره يتيماً «تحمله أمه إلى البزازين فيفر منهم إلى مجلس القراءة فتضربه أمه وتود أن تعود به إلى الشغل فيتدخل المعلم يستفسر عن السبب ويقول: يا بني لم لا تفعل ما تأمرك به أمك؟ فيجيب: إنما أحب هذا الكلام الذي أسمعه منك. فيقول المعلم: أتركيه وأنا أدفع لك قدر أجرته وأدفع عنك للمعلم الذي يقرئه»[1].

ويتم أبو العباس السبتي طفولته ومراهقته في أخذ العلم والإنشغال بالعبادة. وما آن الأوان لرحيله نحو مراكش حتى كان قد اكتسب صفة الزهادة والنسك. وأصبح ملحوظاً من قبل البعض من الناس على أنه عابد متجرد.

من هو الذي أكسب أبا العباس السبتي قدرة خاصة على العمل الديني كما لقنه قسطاً وافراً من العلوم الشرعية؟ من هو الشيخ الذي تخرج عليه أبو العباس وعول؟ لم ينتسب أبو العباس السبتي فيما ذكر إلى شيخ معين أو أستاذ خاص بالرغم من وجود فئة من العلماء والصالحين بسبتة في وقت فتاءه كما أشرنا سابقاً. والشخص الوحيد الذي اعترف له بالفضل عليه هو مُكَتِّب الصبيان الذي علمه القرآن في الصغر والمسمى أبو عبد الله الفخار. وهو شخص سبتي ذو تاريخ غامض لا يعرف عنه إلا القليل: ذكر أنه تلميذ للقاضي عياض وبرز في سبتة بالخصوص كمقرىء صاحب كتّاب لتحفيظ القرآن الكريم. وإن كان هذا لا يمنع من أن يكون له نسبة صوفية يعمل على تلقينها للآحاد. فكم من متصوف وصالح كام منشغلاً بتحفيظ الصبيان في تلك الأزمان، دون أن ينشىء خلية صوفية صريحة.

إلا أن الذي يزيد في قلق أمر أبي عبد الله الفخار هو الإضطراب الحاصل حول شخصه في المصادر، فقد تسمى بهذا الإسم على الأقل ثلاثة أشخاص سواه. فهناك ابن الفخار فقيه أندلسي من أهل القرن الخامس ولا يصح تاريخياً أن يكون أبو العباس

(1) الإعلام بمن حل مراكش من الأعلام 1-242 .

السبتي قد أخذ عنه. وهناك أبو عبد الله الفخار من الصلحاء المدفونين بتطوان. وهناك محدث حافظ يسمى ابن الفخار من أهل القرن السادس[1].

كرامات في الطريق إلى مراكش

غادر أبو العباس سبتة متوجهاً إلى مراكش وهو شاب يافع. ولكنه في هذا السن المبكر كان قد جمع كثيراً من مواصفات المتصوف المتجرد للعبادة والسياحة. قطع المسافة في سبتة ومراكش في مراحل. وكان يجدّ السير بالنهار ويتوقف حيث انتهى به المسير عند دخول صلاة العصر. وفي البلدة أو القرية القريبة من هناك كان يعزم على المبيت. ومنذ هذا السفر تتحدث الأخبار عن ظهور الكرامات على هذا الشاب المتعبد المتجرد. ففي كل قرية وصلها كان سكانها يتنبهون ابتداء أو انتهاء إلى خصوصيته وأنه من ذوي الجاه عند الله وبالتالي يسارع الناس لإقامة لوازم الضيافة والإكرام لشخصه يلتمسون منه البركات ويستوهبون منه الدعاء.!.

ثم وصل أبو العباس السبتي إلى مراكش وأطل عليها من أعلى كدية «جيليز». ولم يتمكن من الدخول إليها فوراً لأن المدينة كانت يومئذٍ موطن الإضطرابات. وكانت محاصرة من قبل الموحدين الذين كانوا يضيقون الخناق على ما بقي من السلطة المرابطية.

ثم اجتهد أبو العباس في التحنث والإنقطاع هنالك. وعندما انزاحت غمة الفتنة عن مراكش واستقر الأمر فيها لعبد المؤمن بن علي استوطن أبو العباس المدينة وعمل على إذاعة خطاب خاص في الوعظ والتذكير بها كما سنرى.

لم نقف في المصادر على لقاء بين عبد المؤمن وأبي العباس السبتي. ولعل هذا لم يكتسب يومئذٍ من الشهرة ما يؤهله للقاء الخليفة. فهو لا يزيد على العشرين سنة إلا بقليل. ويذكر هنا أن عبد المؤمن بن علي كان مهتماً بالمشايخ ومدعي الصلاح يبحث عن أحوالهم ويريد تمييز الخبيث منهم من الطيب. وهو الذي سافر مستتراً إلى زاوية الشيخ أبي يعزى لاختبار حاله فيما يذكر صاحب دعامة اليقين بعد أن كان قد استدعاه إلى مراكش وحبسه بها أياماً كما جاء في «التشوف». أما الخليفة يوسف بن عبد المؤمن

---

(1) الإعلام 1-325 .

وابنه يعقوب المنصور فسيكون لهما شأن مع أبي العباس السبتي.

شبه مع الشيوخ

هناك شبه بين أبي العباس السبتي وأبي يعزى من جهة، وبينه وبين أبي مدين من جهة أخرى. كان السبتي كأبي يعزى أقام نظريته في العبادة وطريقته في التقرب من الله على عنصر الإحسان والإكرام والإيثار. منه ينطلق وإليه يعود، وفي موضوعه يصول ويجول. إليه ينتهي في جل مواعظه وتوجيهاته. وكان من جهة أخرى شبيهاً إلى حد كبير في انقطاعه وتدينه بالبداية التي سلكها أبو مدين. فهو كأبي مدين كان يقتصر على آية أو حديث لا يتعداه إلى غيره حتى يتقن العمل به أولاً، مختلياً بنفسه من أجل ذلك، وكان عند الرجلين شبه قوي في هيامهما بفكرة التوكل على الله. ويذهبان بعيداً في قطع العلائق وإبطال الأسباب تحقيقاً لمبدإ التوكل.

وكما كانت لأبي مدين آية هي «سدرة منتهاه» يعمل عليها ويتلذذ في الرجوع إليها ويرمز إلى الحقائق من خلالها ويؤول مظاهر العالم بمقتضاها، كانت لأبي العباس السبتي آيته أيضاً منها يبتدىء وإليها يعود. كانت آية أبي مدين التي تشكل مفتاح نظامه هي سورة الملك كما صرح بذلك عن نفسه. وكانت آية أبي العباس هي قول الله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُ بِٱلْعَدْلِ وَٱلْإِحْسَٰنِ وَإِيتَآيِٕ ذِى ٱلْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ ٱلْفَحْشَآءِ وَٱلْمُنكَرِ وَٱلْبَغْىِ ۚ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾ [النحل: 90].

برنامج تطبيقي

كان أبو العباس السبتي قد أخذ نفسه بتطبيق مبدإ الإحسان فيما يخص شخصه أولاً قبل أن يعمل على تحريض الناس على نهج نفس المسلك. وقد عمل على ترويض نفسه على البذل والسخاء وإخراج حب المال والمتاع من قلبه بالتدرج شيئاً فشيئاً. فانطلاقاً من قناعته التامة بأن أشرف الخصال في الإسلام هي فضيلة الإنفاق والسخاء وضع لنفسه برنامجاً تصاعدياً لتنفيذ ذلك. ويتلخص برنامجه فيما يأتي:

1- نذر أولاً أن يطبق تلك الآية على ظاهرها وذلك بالتزامه بأن يقسم ما ساقه الله إليه من رزق إلى قسمين متساويين يرمز إليهما العدل والإحسان. فكان ينفق على نفسه وأهله القسم الأول ويجتهد في الإحسان بالنصف الثاني.

2- ثم تعاهد مع نفسه على إمساك الثلث والتصدق بالثلثين الباقيين. فكل رزق وصل إلى بين يديه يتصرف فيه على هذا النحو.

3- ثم شدد على نفسه أكثر وألزمها بأن يقسم ما تيسر له إلى سبعة أقسام يستأثر لنفسه بسهمين منها ويتصدق بالأسهم الخمسة المتبقية.

4- وانتهى أخيراً إلى أن لا يأخذ من كل ما رزقه الله إلا العشر وأن يحسن إلى المحتاجين بالتسعة أعشار الأخرى[1]:

كانت هذه الحالة المخصوصة التي ظهرت على شخص أبي العباس الستبي في الإفراط في إطعام الطعام قد تواجدت في أهل ذلك الزمان من صلحاء المغرب بنسب متفاوتة. فجل المعاصرين لأبي العباس من أهل التنافس في الدين كان لهم نصيب منها. وممن لاحت عليه أماراتها أبو عمران موسى بن إسحاق الوريكي المعلم. الذي ترجم له ابن الزيات[2].

عن مبدأ السخاء

وأبو العباس السبتي يلتقي في هذا الأمر بالخصوص بنظيره في ممارسة التصوف القائم على البذل والسخاء: أبو يعزي. كان أبو يعزى فيما ذكروا عنه قد أخذ نفسه أيضاً بكثرة الصدقة والإنفاق. وكان بالضبط يخرج تسعة أعشار من محاصيله الزراعية وينفق على نفسه عشراً واحداً. وهذا كما يبدو إيغال في التخلق بفضيلة الإكرام حتى ينزل الإنسان صاحب المال نفسه منزلة المسكين الذين تصرف له الزكاة فيأخذ العشر فقط، وينزل المحتاج والمسكين منزلة رب المال ينتفع بتسعة أعشار!.

والواقع أنه لا غرابة في هذا. فالإشارات الواردة في السيرة النبوية عن تجليات هذا الخلق في شخص النبي الكريم تجعل كل من سواه يبدو قزماً في الميدان. فقد كان محمد ﷺ أجود الناس بالخير وأجود ما كان في شهر رمضان. وكان إذا لقيه جبريل أجود بالخير من الريح المرسلة كما وصفه عبد الله بن عباس. وعن أنس أن رجلاً سأله فأعطاه غنماً بين جبلين فرجع إلى قومه وقال: أسلموا فإن محمداً يعطي عطاء من لا

---

(1) الإعلام 254 .

(2) انظر التشوف. رقم 143 .

يخشى فاقة وأعطى ﷺ مائة من الإبل[1]!

وإذا كان غيره من صالحي المسلمين يشددون على أنفسهم فيأخذون بعض ما بأيديهم وإن قل ويؤثرون غيرهم بالكثير، فإن محمداً ﷺ ذهب إلى أبعد من ذلك فأعطى ما اقترضه من الغير لكي لا يرد السائل خائباً! جاءه يوماً رجل فسأله فقال ما عندي شيء ولكن ابتع علي فإذا جاءنا شيء قضيناه. فقال له عمر ما كلفك الله ما لا تقدر عليه. فكره النبي ﷺ. فقال رجل من الأنصار يا رسول الله أنفق ولا تخش من ذي العرش إقلالاً! فتبسم ﷺ وعرف البشر في وجهه وقال: بهذا أمرت[2].

كان أبو العباس السبتي كسائر الصوفية لا يقتنع بالعمل الظاهر الذي تباشره الجوارح إذا لم يقترن بطمأنينة قلبية تامة. فالإنفاق نفسه منه ما هو طبع ومنه ما هو تطبع. وكان السبتي يبحث عن أن يصير إخراج المال من يده سجية وطبعاً لا يلتفت إليه بخاطره بتاتاً. ومن ذلك أنه كان يذهب إلى تفسير البخل لا على أنه عدم الإنفاق بل على أنه التردد في الإنفاق. فمن هم بصدقة تم تردد في فعلها يعتبر بخيلاً ولو أخرجها فعلاً. وهكذا كان يرى أن حقيقة الإتصاف بالكرم اقتران الخاطر الأول الذي يرد على الإنسان بذلك بالفعل.

ومن جهة أخرى كان أبو العباس السبتي يرى أنه بقدر ما يمعن الإنسان في الإتصاف بصفة الإحسان بقدر ما يكتسب قدرات خاصة وتتجوهر نفسه ليصبح متمكناً من علوم «ومتحكماً في عوالم». كان يذهب إلى أنه «بإعطاء الشطر تكون الوقاية «**اتقوا النار ولو بشق تمرة**» كما قال عليه السلام، وبإعطاء الثلثين يحكم في المخلوقات كالاستسقاء والولاية والعزل ودخول الجنة وأمثال ذلك. وبإعطاء خمسة أسباع يستجاب الدعاء وتكون الكائنات[3]!.

ظروف اقتصادية شديدة

وقد عاصر أبو العباس السبتي فترات قحط أجذبت فيها الأرض وقل المطر وأصبحت فيها مؤن التغذية مطلوبة بشكل خاص. فمراكش في هذا القرن السادس،

---

(1) الشفا للقاضي عياض 1-112 .

(2) م، س وقد عزاه القاضي عياض للترمذي.

(3) الإعلام 1-254 .

وكذا منطقتها، يبدو أنها عرفت الجفاف مراراً وأثقلت كاهلها سنوات عجاف. ولكنها كانت دائماً مناسبات تظهر فيها غالباً كرامات وخوارق للعادة على يد أبي العباس السبتي. فكلما ازداد الموقف حرجاً كان أبو العباس السبتي يزداد إمعاناً في العمل بنظريته في النفقة والعطاء. وهكذا كان يغرب في جعل الصدقة سبباً لتفريج كل الكرب بما فيها كربة احتباس المطر. فلكي يمطر الناس ويزول الجفاف كان عليهم أن يتجهوا لا إلى تقنين المصارف واختزان المؤن. بل على العكس من ذلك كان ينبغي أن يزيدوا في صرف ما تبقى بأيديهم على غيرهم من ذوي الحاجات. إنه فعلاً تطلع متعال في مجاهدة النفس وإزالة جرثومة الحرص منها. ومن تطبيقات هذا المبدإ عنده تفرعت عنده «فتاوي» غريبة عن هذا المستند الأول في فلسفته. كان مثلاً يوصي من يشتكي إليه قلة ما ينفق على نفسه أن يتزوج ويتكفل بمؤونة قرينة في الحياة تزيده عبئاً على عبء! وهذا نقيض ما يقتضيه النظر العقلي المجرد. وقد وقع مرة أن أمر أبو العباس السبتي شخصاً بالزواج من أجل دفع الفاقة والإملاق. ولما لم تحصل له سعة في الرزق طلب منه الزواج من الثانية فالثالثة فالرابعة! ثم حصل عنده الرخاء والإنبساط في المعيشة! هذا ما حكى عنه ابن عربي الحاتمي مما شاهده عياناً[1].

وقد كانت لأبي العباس أدوار ملحوظة في صلوات الإستسقاء التي يهرع إليها عند اشتداد القحط بالناس. فكان حضورة ودعاءه وابتهاله سبباً في الإنفراج في غير مرة كما تناقلت ذلك المصادر.

انتحال أم أصالة

ألا يكون أبو العباس السبتي قد تأثر في وجهته هذه في النفقة بنظرية أجنبية، زيادة على ما تتأسس عليه من نصوص دينية فيها كل الحجية؟ ذلك ما كان يراه البعض يومئذ.

كان معاصره الفيلسوف الكبير أبو الوليد بن رشد قد بعث من قرطبة عبد الرحمن بن إبراهيم الخزرجي إلى مراكش وأوصاه قائلاً: إذا رأيت أبا العباس السبتي بمراكش فانظر مذهبه وأعلمني به. قال عبد الرحمن: فجلست مع السبتي كثيراً إلى أن حصلت مذهبه.

(1) الإعلام 1- 259 .

فأعلمت أبا الوليد بن رشد بذلك. فقال لي: هذا رجل مذهبه أن الوجود ينفعل بالجود. وهو مذهب فلان من قدماء الفلاسفة[1].

هل هي نسبة حقيقية عند أبي العباس السبتي لأحد قدماء الفلاسفة أو هل هو إسقاط من قبل ابن رشد المشتغل بالفلسفة كثيراً إلى الحد الذي يمكن أن تجد كل المظاهر عنده أصلاً في المعالجات الفلسفية؟ لا نعرف مدى صدق ذلك الادعاء الذي أصدره ابن رشد لأن الفيلسوف المشار إليه بقي مبهما، ولأنه لا يستبعد فعلاً أن يكون هناك تماثل بين منحى أبي العباس السبتي في الصدقة واتجاه بعض الفلاسفة أو الإلـهيين القدماء. فتجارب الإنسانية تتوارد أحياناً على نفس المواقع، دون أن يكون ذلك بالضرورة صريحاً في تأثر هذا بذلك أو هؤلاء بأولئك. ويبقى أن إغراق أبي العباس في أمر الصدقة لا يعوزه التأصيل في الشريعة الإسلامية. فمن القرآن الكريم قول الله تعالى: ﴿فَأَمَّا مَنْ أَعْطَىٰ وَاتَّقَىٰ ﴿٥﴾ وَصَدَّقَ بِالْحُسْنَىٰ ﴿٦﴾ فَسَنُيَسِّرُهُ لِلْيُسْرَىٰ ﴿٧﴾ وَأَمَّا مَنْ بَخِلَ وَاسْتَغْنَىٰ ﴿٨﴾ وَكَذَّبَ بِالْحُسْنَىٰ ﴿٩﴾ فَسَنُيَسِّرُهُ لِلْعُسْرَىٰ﴾ [الليل: 1-10].

وقول الله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَنفِقُوا مِمَّا رَزَقْنَاكُم مِّن قَبْلِ أَن يَأْتِيَ يَوْمٌ لَّا بَيْعٌ فِيهِ وَلَا خُلَّةٌ وَلَا شَفَاعَةٌ﴾ [البقرة:254]. وقوله تعالى: ﴿إِنَّ الْمُصَّدِّقِينَ وَالْمُصَّدِّقَاتِ وَأَقْرَضُوا اللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا يُضَاعَفُ لَهُمْ وَلَهُمْ أَجْرٌ كَرِيمٌ﴾ [الحديد:18]. وقوله تعالى: ﴿وَمَا أَنفَقْتُم مِّن شَيْءٍ فَهُوَ يُخْلِفُهُ﴾ [سبأ:39]. . .

ومن السنة النبوية ما روي عن الرسول ﷺ أنه قال: «**دب إليكم داء الأمم قبلكم الشح والبخل**»، وغير هذا كثير. . .

ومما يلفت الانتباه في شخص أبي العباس السبتي أنه كان لا يؤثر بإحسانه أبناء ملته من المسلمين، بل كان يرى وجوب تعميم الرحمة على سائر الخلائق بما في ذلك اليهود والنصارى. ويذكر بالخصوص أنه كان رحيماً باليهود. وقد كانت مراكش تضم يومئذٍ جالية يهودية مهمة كما هو الشأن بالنسبة لكل الحواضر الإسلامية التي تزدهر فيها روح التسامح والتعايش بين كل الملل ولا يتعارض فيها التدين الإسلامي الحق مع إفساح المجال لباقي

(1) التادلي، أخبار أبي العباس السبتي، 453 .

القناعات الدينية. كانت تلك هي العقلية المتوازنة السائدة في فاس وفي مراكش وفي إشبيلية وقرطبة قبل أن يضيق أفق كل صنف من الناس بغيره من باقي الأصناف.

وما ينسجم مع هذا السلوك الذي كان ينتهجه أبو العباس السبتي مع اليهود أن هؤلاء بدورهم كانوا يقدرون هذا الشيخ حق قدره ويذهبون إلى حد التوسل به عند الله! وقد رويت وقائع عن توسل اليهود بأبي العباس واستغاثتهم[1] به في المغرب والأندلس، وحتى لدى المورسكيين بعد سقوط الدولة الإسلامية في غرناطة. ولم يكن أبو العباس السبتي هو الوحيد، من بين صلحاء المسلمين الذي حظي بتقديس الجاليات غير المسلمة، فهناك غيره من عباد المسلمين الذين لفتوا انتباهها. ونذكر من هذا النوع أبو أحمد جعفر بن عبد الله بن سيد بونه الخزاعي، تلميذ أبي مدين، الذي وصفه ابن الخطيب بقوله: «ولي» توجب حقه حتى الأمم الدائنة بغير دين الإسلام عند التغلب على قرية مدفنه بما يقضى منه بالعجب[2]!.

هيام بالتأويل

لو تصورنا شخصاً معتنياً بالقرآن إلى حد كبير ثم أصبح مغرماً بفضيلة من الفضائل يشرع لها القرآن وتنسجم في الإجمال والتفصيل مع مقصود الآيات البينات لأمكننا أن نفهم كيف أنه يصبح متأولاً للعديد من النصوص القرآنية وفق ما يتماشى مع وجهته. وهذا بالضبط ما حصل عند أبي العباس السبتي.

لقد تحول أبو العباس مع مرور الزمن إلى مفسر للقرآن الكريم يشرح الآيات ويشقق منها المعاني ويوظفها في الوعظ والتذكير الذي كان ينحوه. ولكن كثيراً من الآيات كانت تفسر عنده على غير ظاهرها وإنما تفسر تفسيراً إشارياً يخدم نظريته في الصدقة. ولنا أمثلة متعددة لما كان يذهب إليه في تأويل النصوص، منها ما هو مقبول ومنها ما يبدو فيه بعض التعنت في التفسير.

1- كان يفسر الفساد في الأرض بالبخل والإمتناع عن النفقة. وهكذا فقول الله تعالى: ﴿فَلَوْلَا كَانَ مِنَ ٱلْقُرُونِ مِن قَبْلِكُمْ أُوْلُواْ بَقِيَّةٍ يَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْفَسَادِ فِى ٱلْأَرْضِ إِلَّا قَلِيلًا

(1) الإعلام 1-277.

(2) الإحاطة في أخبار غرناطة: 1-462.

﴿مِّمَّنْ أَنجَيْنَا مِنْهُمْ﴾ [هود:116]. . .

كان أبو العباس قد شرحه قائلاً: أولو بقية، أتدرون ما هذا الفساد. إنه إهلاك الحرث والنسل بالبخل المؤدي إلى الجدب[1]

2- كان يذهب إلى أن الرحمة الواردة في الآية ﴿وَادْعُوهُ خَوْفًا وَطَمَعًا إِنَّ رَحْمَتَ اللَّهِ قَرِيبٌ مِّنَ الْمُحْسِنِينَ﴾ [الأعراف:56] الرحمة هي المطر الذي يستحقه المنفقون جزاء.

3- قال أحد جلسائه: حضرت مجلس أبي العباس السبتي يوماً وقد ذكر قوله تعالى: ﴿إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَن يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنسَانُ﴾ [الأحزاب: 72] فقال: هذه الأمانة هي الرزق فالسماوات أعطت ما عندها من الماء وهو المطر. والأرض أعطت ما عندها من النبات والثمار وما فيها من الأرزاق وأبت من إمساكها. فصار الإنسان خازناً لما يجتمع عنده فيمنع منه المساكين ﴿إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا﴾ [الأحزاب: 72].

4- كان يربط أحياناً ربطاً ذكياً بين بعض الآيات الشيء الذي يجعلها تؤدي معنى الحض على السخاء والإنفاق كما كان يهيم به. من ذلك أنه ذكر يوماً قوله تعالى: ﴿اعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يُحْيِي الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا﴾ [الحديد:17]، فقيل له بماذا يحيي الأرض بعد موتها. فقرأ كجواب على السؤال الآية التي بعدها بقليل: ﴿إِنَّ الْمُصَّدِّقِينَ وَالْمُصَّدِّقَاتِ وَأَقْرَضُوا اللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا يُضَاعَفُ لَهُمْ وَلَهُمْ أَجْرٌ كَرِيمٌ﴾ [الحديد:18]. فيكون معنى الآية أن حياة الأرض تتم بالفعل الذي يباشره المتصدقون.

5- ﴿وَأَن لَّيْسَ لِلْإِنسَانِ إِلَّا مَا سَعَىٰ﴾ [النجم:39]. كان يفسرها أبو العباس: وأن ليس للإنسان إلا ما أنفق وأعطى!. . .

وكان هذا الميل نحو تأويل النصوص على معنى النفقة يتعدى عنده القرآن إلى السنة النبوية. ومن ذلك أنه فسر الفرقة الناجية من بين الفرق الإثنتين وسبعين على أنها الفرقة التي تتصف بالإنفاق. قال: نزل قول الله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ﴾ [النحل:90] حين آخى النبي ﷺ بين المهاجرين والأنصار وأنهم سألوا النبي ﷺ أن يعلمهم

(1) الإعلام 1-242 .

المؤاخاة فأمرهم بالمشاطرة فعلموا أن العدل المأمور به هو المشاطرة. ثم نظرت إلى قول النبي ﷺ: **«وستفترق أمتي على اثنين وسبعين فرقة كلها في النار إلا واحدة وهي ما أنا عليه وأصحابي»**، وأنه قال ذلك صبيحة اليوم الذي آخى فيه بين المهاجرين والأنصار وأن الأنصار، ذكروا أنهم شاطروا المهاجرين، فقال لهم ذلك بإثر ذلك. فعلمت أن الذي عليه هو وأصحابه هو المشاطرة والإيثار. فعقدت مع الله تعالى ألا يأتيني شيء إلا وأنا أشاطر إخواني المؤمنين من الفقراء[1].

وهكذا كان لأبي العباس منهج خاص في التفسر يربط فيه بين الآيات بذكاء ويجعل أساس تأويلها دائماً إرجاعها إلى مبدإ الإحسان والسخاء.

نسك فقهي

إضافة إلى اتجاهه الخاص في التفسير كان أبو العباس السبتي يبدو من زاوية أخرى أقرب إلى الفقهاء منه إلى الصوفية. وكان الوصف الذي ينعت به فعلاً هو «الفقيه». وبه كان يلقب عند العامة. ومن تجليات حرفيته الفقهية أنه كان يميل نحو النسك المنغلق الذي ينفر من استعمال الرموز في التعبير عن المواجيد والأذواق الصوفية. وهكذا كان لا يقبل التمثل بشعر الغزل في الكناية عن لواعج المحبة الإلٰهية. وإذا سمع بيتاً شعرياً يتضمن ذلك يسارع إلى تغيير المصطلحات الغزلية فيه بألفاظ شرعية. قال أحد جلسائه يصفه- ويدعى أبو بكر بن مساعد اللمطي: ما حضرت معه قط فأنشد أحد شعراً في الغزل إلا قال له دعني من هذا وأخذ في مدح الله تعالى.

ومن القصائد التي عمل على تعويض كلمات منها لتخلو من أسلوب التشبيب ما روي من أن منشداً أنشد بين يديه صدر البيت:

رفعوا الهوادج للرحيل وسلموا...

فقال: رفعوا الأنامل للصلاة وكبروا ... فبدأ الخشوع لخوفهم يترنم

وبدت سواكب دمعهم مسبولة ... خوفاً لما قد أخّروا أو قدموا

هذي صلاة المتقين وغيرهم ... نائي الفؤاد وألسن تتكلم[2]

---

(1) و (2) الإعلام 1- 246 .

وتدل قدرة أبي العباس على تطويع اللغة وسبكها في قالب شعري على أنه كان ذا حظ لا يستهان به في الآداب، الشيء الذي لا يستبعد من رجل مثله تلقى تكوينه في حلقات سبتة ومراكش في القرن السادس. وقد روى له ابنه عبد الله مقطوعتان من إنشائه هما الآتيتان:

إنــي أمــنــت طــوارق الــحــدثــان — لــمــا تــعــلــق بــالإلــه جــنــانــي

وحـصـلـت فـي فـردوس نـعـمـتـه الـتـي — كــانــت مــثــوبــة أوبــتــي وجــنــانــي

فــلــذلــك أورثــنــي مــغــيــب ســره — فــالــعــلــم عــلــمــي والــبــيــان بــيــانــي

ثم هذه الدالية

ألا بــأبــي مــن بــات يــدعــو إلــهــهُ — لــقــد هــاجــنــي شــوق إلــى ذلــك الــورد

يـبـيـت عـلـى قـطـع الـمـراحـل بـالـتـقـى — سبـوقـا إلى الـخـيـرات فـي جـنـة الـخـلـد

ومـثـلـي عـلـى فـرش الـبـطـالـة غـافـل — فيا أسفي من قرب غيري ومن بعدي

أأنـأى عـن الـفـردوس فـي جـنـة الـعـلـى — ويحظى بها ذو الدمع سكباً على الخد[١]

وإذا كانت هذه المأثورات الشعرية المنسوبة إلى أبي العباس السبتي تخلو فعلاً من استعمال الرموز المتداولة عند أكثرية الصوفية من خمرة وتغزل في الأنثى، فهي مع ذلك تستدعي ملاحظتين بخصوص شخصية أبي العباس:

1- يتناقض هذا الوصف السابق مع ما كان يُرمى به السبتي من استعمال للكلام الفاحش في حديثه. فهل كان الرجل يتورع في الإنشاد الديني وينتقي ألفاظه، ثم يتساهل مع نفسه في خطابه المستعمل في الحياة العادية!؟ هل كان يحرم من جهة ما يحلله من جهة أخرى؟.

لقد كانت هناك تهم وادعاءات تلطخ سمعة أبي العباس في الوسط المراكشي ومنها ما كان يوافق عليه بعض خواص أصحابه كعلي بن أحمد الصنهاجي الذي خدمه أربعة أعوام «وهو يعتقد فيه الكفر» لأسباب تيسر له أن يسأله عنها. وقد سأله عن النقطة التي نحن بصددها وقال مستفهماً: أعرف حقيقة كلامك بالفحش. وقد قال الله تعالى ﴿مَّا

(1) م، س 247 .

يَلْفِظُ مِن قَوْلٍ إِلَّا لَدَيْهِ رَقِيبٌ عَتِيدٌ﴾؟ فأجابه أبو العباس يتأول ما يصدر عنه، وأن العبرة بالمقاصد وما انطوت عليه الضمائر، حتى إن العمل المستقيم في الظاهر قد لا ينفع صاحبه إذا خالف باطنه ظاهره. وكأنه يرمي إلى أن العكس صحيح أيضاً. فإذا خلصت النية الباطنة وكانت الإرادة نبيلة فلا يضرها مخالفة الظاهر! وقال للسائل: أتذكر حديث معاذ في ذكر الحفظة فقلت له: الحديث مشهور وفي آخره: اضربوا بهذا العمل وجه صاحبه فإنه أراد به غيري وأنا رقيب على ما في قلبه. «فضرط» لي بفيه، فقلت له ما هذا؟ فقال لي هذا جوابك! فإن الملائكة شهدت له بالأعمال الصالحات. فلم يقبل من هؤلاء إلا ما عقدت عليه الضمائر[1]. ثم استرسل في الإستدلال على هذا النحو إلى أن قال لصاحبه: ما تنكر علي من الفحش. فقلت له مما أنكر عليك قولك للناس «تيوس». وهو كلام يغير القلوب فقال لي أعني به المتقدمين. وما رأيت أحداً من الناس إلا وهو يحب التقدم. ومن شأن التيس التقدم. فقلت له وتقول للمخاطب يا قطيم. فقال لي: القطيم عندي هو الذي يحرص على تحصيل الدنيا ويجمعها ولا يخرج شيئاً. . . وقد كان بعض المعتنين بأخبار أبي العباس السبتي. بتأول ما كان يصدر عنه من هذا القبيل على أنه مظهر «الملامتيه» لأنه كان يقصد التعمية على الناس وإخفاء خصوصيته.

2- لم يكن عند أبي العباس غضاضة في أن يتكلم في الشعر على علو مرتبته وأفضليته كما يقع ذلك للعديد من الصوفية، بالرغم من تحفظه من استعمال أسلوب الغزل. ومن الأشعار المروية عنه التي تنبيء عن ذلك: الأبيات النونية السالفة الذكر والتي يختمها بقوله:

فلذلك أورثني مغيب سره ... فالعلم علمي والبيان بياني

مع ابن رشد وابن عربي

روي في المصادر التي اضطلعت بجمع أخبار أبي العباس أن الفيلسوف ابن رشد الحفيد رغب في لقاء هذا الشيخ المشار إليه[2]. وابن رشد كان مهتماً باستكناه حقيقة هؤلاء الرجال الذين يمثلون منهجاً مغايراً لما كان يذهب إليه هو. وكان كثير الإقامة بالمغرب. فابن رشد هو الذي نسب حركة أبا العباس السبتي ونظريته إلى أحد قدماء

---

(1) الإعلام 1-241 .

(2) الإعلام 1-284 .

الفلاسفة. وابن رشد هو الذي اختبر فيما بعد ابن عربي الحاتمي ونظر في حاله وحاوره في ذلك اللقاء المشهور بينهما. . .

ذكر أن ابن رشد نزل مرة في مراكش في حاشية الخليفة. وكان قد عزم على البحث في حال أبي العباس السبتي. فلما تم له المقام بمراكش نهض أبو العباس إلى زيارته وقدم بين يديه قسطاً من المال هدية منه إليه وعنواناً على ضيافته وأظهر أمامه من الاحترام الشيء الكثير. فقد وصفه «بأنه فقيه الأندلس» ووصف نفسه بكونه «عبيده أحمد السبتي» ولكن ابن رشد لم يطمئن -فيما يبدو- إلى شخص السبتي، بل وذكر بأنه قدح فيه مدعياً أنه رجل ساحر[1] . . . وقد كانت المؤشرات الكثيرة تدل على أن الرجلين لن يتوصلا إلى تفاهم حقيقي بينهما. فلكل منهما مسلك خاص في مقاربة الحقيقة. وابن رشد الفقيه لن يتعدى في الإجمال موقف الفقهاء من هذا الرجل الغريب الذي كان الإنتقاد عليه شديداً حتى كان المنتقد عليه أكثر من المعتقد فيه وخصوصاً جماعة الفقهاء[2]. ولم يتحقق إجماع نسبي على أفضليته إلا بعد وفاته!. .

أما ابن عربي فقد كان أكثر استعدداً للتجاوب مع المنحى الذي كان ينتهجه أبو العباس السبتي. وقد لقيه وانتفع به دون أن يسلم نفسه إليه. وهو معتبر في النهاية أحد شيوخه. قال ابن عربي: «بمراكش لقيته وفاوضته[3]» وقال رأيته وعاشرته[4].

وقد نص ابن عربي على خصوصية أبي العباس السبتي في العمل بالاحسان واستخدامه كأفضل ما يتعبد به الإنسان مولاه. وهو الذي نقل عنه ما شاهد عنده من أن «إنساناً جاءه يشكو الفقر فقال له تزوج. فتزوج اثنتين فشكا إليه الفقر. فقال له تزوج ثلاثاً فشكا إليه الفقر فقال له ربع فربع. فقال الشيخ قد كمل. فاستغنى ووسع الله رزقه[5].

غير أن ابن عربي الحاتمي الذي كان خبيراً بأحوال هذا الصنف من الناس يقيم مقارنة بين أبي العباس السبتي وأبي محمد عبد القادر الجيلاني يقدم فيها هذا على

---

(1) م، س.

(2) م، س 287 .

(3) م، س 322 .

(4) الفتوحات المكية 3-292 .

(5) م، س.

السبتي مما يشعر بأن ابن عربي كان ينقص شيئاً ما من مقامه. فقد وصف ابن عربي عبد القادر الجيلاني بأنه أعطي الصولة والهمة، ووصف السبتي بأنه أعطي ميزان الجود. ثم يصدر حكماً صريحاً عليه بقوله: كان الجيلاني أتم من السبتي في شغله![1].

مع الخلفاء الموحدين

سبقت الإشارة إلى أن الخليفة عبد المؤمن بن علي قد لا يكون تعرف على الشيخ أبي العباس السبتي، ولكن الأمراء الذين تقلدوا زمام السلطة بعده جمعتهم الأحداث بهذا الرجل الغريب المنزع.

كان لقاء يوسف بن عبد المؤمن بأبي العباس السبتي قد تم في حضرة السلطان نفسه بعد أن استدعي الشيخ إليها بقصد التحقق من المذهب الذي كان ينتحله. كان فقهاء مراكش قد أنكروا كثيراً من الأخبار التي تصلهم عن أبي العباس السبتي. وكما هو معتاد بين الفقهاء والمتصوفة فقد بادروا إلى اتخاد التدابير من أجل محاربته والقضاء عليه. وقد ذهبوا إلى حد كتابة عريضة وقع عليها جمهورهم و«شهد فيها أنه زنديق»[2]. فما كان من الخليفة بعد أن وصلته تهمة ارتداد هذا الرجل عن دين الإسلام إلا أن أراد أن يحسم في المسألة شخصياً بعد أن تثبت من عدالة الشهود الموقعين وقيمتهم لدى قاضي البلد. وسقط في أيدي خصوم أبي العباس السبتي عندما تمت قراءة بيان الإدانة الموجه ضده بحضور الخليفة والفقهاء والوجهاء. فقد انقلبت كل كلمة واردة في البيان إلى ما يشهد لصالح أبي العباس لا ضده!. عوض أن تكون الألفاظ قادحة فيه تحولت إلى تعابير مادحة؟ وانقلبت كل كلمة إلى ضدها «مثل الزنديق رجع صديق، والطالح صالح، ووجدوا فيه من الخير ما لا يصفه واصف»[3].

هل توصل أبو العباس السبتي بتسخير معارفه لدى الجهاز الإداري للخليفة إلى إلغاء البيان الصادر عن الفقهاء وتعويضه بآخر يروج الدعاية لصالحه وتثبيت عقيدة الخصوصية في شخصه وضرورة توقيره؟ لا يمكن لأحد أن يجزم بذلك وأن يتعدى عتبة الإفتراض في هذه المسألة. ولكن أبا العباس السبتي اعتبر ذلك الحدث الكبير وبراءته مما نسب

(1) الإعلام 1-322. (2) الإعلام 1-287. (3) م. س.

إليه في محفل غاص بالناس كرامة حظي بها من قبل الله. واعتبرها بالضبط جزاء وفاقاً له على ما كان قد أسداه قريباً من المعروف إلى المحتاجين. فقد ذكر أنه قبل أن يدخل مجلس الخليفة كان قد تصدق بدريهمات على أحد المعوزين. وعندما انفض المجلس بزيادة الرفعة له واكتساب عطف الخليفة التفت إلى مرافقه وهو في الطريق قائلاً: هل رأيت كيف أن ربع دينار كذب الجميع![1].

ويبدو أن العلاقة بين أبي العباس السبتي ويوسف بن عبد المؤمن لم ترتق مع ذلك إلى علاقة ودية خاصة. فهو لم يتعد أن حاز بعض المشروعية لطريقته وبعض التوقير لشخصه. فالمصادر لا تحدثنا كثيراً عن زيادة ملحوظة في عناية يوسف بن عبد المؤمن بهذا المتصوف الغريب.

علاقة حميمة بالمنصور

أما على عهد ابنه ووارثه الخليفة يعقوب المنصور فالأمور ستأخذ مجرى آخر.

لقد توالت أحداث ذات مغزى كبير ودلالات عميقة بين أبي العباس ويعقوب المنصور انتهت بهذا إلى أن يدخل في رابطة الإرادة مع هذا الصالح المعاصر له، بحسب ما أفصحت به مجموعة من المصادر. لعل من أول ما جمع بينهما ذلك الحادث الذي جمع فيه أحد تلامذة أبي العباس مالاً عظيماً ثم قام بتوزيعه بإشارة من شيخه على أحد أبواب مراكش. وكان أبو العباس السبتي في هذا الوقت يسكن في جبل كيليز «فبلغ الخبر إلى أمير المؤمنين يعقوب المنصور وأعيان المدينة فطلعوا إلى الشيخ وجعلوا يتبركون به... ثم أدخله الأمير المدينة وحبس عليه مدرسة للعلم والتدريس وداراً للسكنى»[2].

وتتابعت الأيام والليالي إلى أن قحط أهل مراكش في سنة عجفاء فصدر الأمر من السلطات بإقامة صلاة الإستسقاء. وخرج الناس جميعهم يقودهم الخليفة يعقوب المنصور نفسه لم يبق أحد في المدينة. خرج اليهود والنصارى والبهائم والنساء والولدان. وبقوا مدة والقحط واقع بهم[3]. واستفسر الخليفة أعوانه هل شارك أبو العباس السبتي في الإستسقاء فأخبر بالنفي فتم استدعاؤه للتو للتحقق من سبب مقاطعته

(1) م، س.

(2) م، س 262 .

(3) م، س 271 .

لتلك التعبئة التي شملت مختلف شرائح المجتمع في وقت شدة. لبى أبو العباس السبتي نداء الخليفة وحضر عنده. ولكنه حمل مسؤولية ما وقع بالمسلمين للخليفة نفسه! فقد رأى من وجهة نظره أن تكرار صلوات الإستسقاء لن تأتي بنتيجة في تلك النازلة بعد أن حرم الفقراء ضروريات الحياة، ورأى أن الخلاص يكمن في قيام الدولة بتوزيع ما لديها من المدخرات على المحتاجين وأن تسارع إلى الإشفاق عليهم ورحمتهم لتستحق عطاء أرحم الراحمين، وتتأهل لأن يزيل عنها القنوط وينشر عليها رحمته. كل هذا ينسجم مع نظرية أبي العباس المطردة في أن كل الكرب يفرجها الله تعالى بالصدقات والإنفاق.

وقد استجاب أبو يوسف يعقوب المنصور إلى نداء أبي العباس السبتي وأصدر أوامره بأن يمكِّن من كثير من الخيرات المدخرة في خزائن الدولة. «فأمر الوكلاء على بيت المال أن يعطوه كل ما يحتاج من الثياب والزرع وأن لا يمنعه أحد في كل ما أراد. . .

فصار يفرق المال على الفقراء والمساكين والضعفاء ويقول: لا يرحم الله من عباده إلا الرحماء[1]. واستمرت هذه العملية الإحسانية الشاملة ثلاثة أيام حتى لم يبق مسكين ولا مسكينة إلا وقد رضي بما وصل إليه، واعتبر أبو العباس السبتي أن ذلك عنوان على رضا الله تعالى. ووعد موقناً في إجابة الله لدعواته، بأن الناس سيمطرون عن قريب. فكان ذلك ما وقع بالفعل!.

وفي آخر تطور هذه العلاقة الخاصة التي كانت تتنامى بين أبي العباس ويعقوب المنصور نجد هذا الأخير يقلق صراحة مما يجده في نفسه من أحوال تشابه كثيراً ما يحكى عن المريدين والمتصوفين. كانت قد حدثت له ندامة كبيرة على ما صدر منه من التهور في مجازاة إخوته إلى حد القتل[2] وأراد المنصور أن يتوب توبة نصوحاً تجُبُّ ما قبلها من آثام وشرور. وتشوف المنصور إلى أن يكون أبو مدين، صالح بجاية، شيخه في الإنابة والرجوع إلى الله. وكان لأبي مدين صيت واسع في الأوساط المغربية يومئذٍ. وأمر الخليفة باستدعائه. فتأهب أبو مدين من بجاية بالسفر إلى مراكش فأدركته الوفاة بتلمسان. وكان قد أشار إلى خواص أصحابه بأنه لن يتأتى له لقاء السلطان، وأشار أيضاً إلى أن خلاص السلطان من أزمته النفسية ومن المعاناة التي كانت تؤرقه يتم على يد أبي

(1) م، س 271 .

(2) ابن أبي زرع، القرطاس، 230 .

العباس السبتي بالضبط!.

لا ندري نوعية العلاقة التي كانت تجمع بين هذين المتصوفين: أبي مدين وأبي العباس وهل تم بينهما لقاء واجتماع. هل كان أبو العباس السبتي معدوداً في أقران أبي مدين أو في مريديه التابعين له؟ هل كانت ببجاية - وبالمغرب الأوسط على العموم - جماعات من المريدين تنتمي إلى أبي العباس السبتي مما جعل صيته يصل إلى سمع أبي مدين، وبالتالي جعله يحيل الخليفة عليه؟

على كل حال فمنذ هذا الوقت بالتقريب[1] يظهر أن يعقوب المنصور أراد أن يدخل في علاقة حميمة مع أبي العباس السبتي، وقد استعد قبل أن يسلم قيادة تربيته له باختبار حاله ومدى صدقه في طريق التصوف ورتب من أجل ذلك حيلاً ليتبين بها مقدار صفاء أبي العباس السبتي. ومن ذلك أنه قدم له كطعام دجاجتين، إحداهما مذكاة ذكاة شرعية والثانية ميتة، فاهتدى الشيخ بفراسته إلى الأكل من التي يجوز الأكل منها والنفور من الأخرى! وبعد أن اعتقد يعقوب المنصور في أبي العباس السبتي كامل الأهلية في الإرشاد الصوفي أطاعه فيما كان يشير به عليه من أنواع العبادات والرياضات، وأنزل نفسه منه منزلة المريد مع الشيخ المربي.

ثم تذهب المصادر بعيداً في وصف حال يعقوب المنصور بعد انضمامه إلى سلك أهل الإرادة وتقول أنه «فتح له في علوم القوم» «وثبت قدمه في الولاية»[2] بل وتفسر انصرافه عن مزاولة مهام الملك لصالح ابنه بأنه كان نتيجة منطقية لإيغاله في طريق التربية الروحية على يد أبي العباس السبتي.

---

(1) توفي أبو مدين سنة 588 من الهجرة.

(2) الإعلام 1-277 .

المدرسة الحاتمية

- متعدد الإختصاص لا ينفذ الحديث عنه
- أسره ذات ميولات روحية
- بين رائد الفكر ورائد الفيض
- تغزل بمقدار
- نصيحة للفخر الرازي
- حشد متنوع من الأساتذة
- عاطفة خاصة مع المغرب
- اقتباس وتمييز
- رابطة لا تتحول إلى طريقة
- مع الأمراء
- ظاهري يقول بإمامة المرأة
- ذهول بالحق عن السوى
- من القطبانية إلى الكفر

المدرسة الحاتمية[1]

متعدد الاختصاص لا ينفذ الحديث عنه

يكاد «الشيخ الأكبر» محمد محيي الدين بن عربي الحاتمي، يخرج عن الإطار الذي رسمناه لهذه الدراسة. فهو من الذين امتد بهم العمر إلى ما يقرب أربعة عقود من السنين في القرن السابع. فقد توفي كما هو مشهور سنة 638 هـ. وهو من جهة أخرى قد قضى كل هذه المدة من القرن السابع في الشرق الإسلامي. حيث لم يعد إلى المغرب والأندلس منذ غادرهما في رحلته في أخريات القرن السادس. وبهذا الإعتبار يمكن أن يحسب من أهل الشرق، ومن الشام بالخصوص، وبالنظر إلى طول مقامه هناك ووفاته بتلك الديار.

من جهة أخرى نكاد نحجم عن الكلام عن تصوف ابن عربي بسبب كثرة ما قيل فيه وما كتب عنه في هذا المجال. فقد يكون أشهر صوفي تناولته الأقلام على الإطلاق. كتب فيه القدماء والمحدثون وأرخ لمختلف مراحل حياته الباحثون. وعالج نظرياته وفسر آراءه الدارسون، من عرب ومستعربين ومستغربين. حتى إن المرء ليتساءل أحياناً هل بقي في جوانب شخصية ابن عربي غامض يستدعي البحث والدراسة، أو لن يؤدي ذلك إلا إلى تكرار ما قيل واجترار ما كتب.

ونذكر هنا أن المستشرقين خصوه بعناية فائقة. ويحصل لدينا الإنطباع أنهم عنوا أكثر بالتصوف من بين سائر فروع المعرفة الإسلامية، وليس هذا مجال تفسير البواعث لديهم في ذلك، وإن كان ينظر إلى أعمالهم هذه في مقاصدها بريبة كبيرة من قبل علماء الإسلام.

ولكن المستشرقين بما عرف فيهم من التحري والاستقصاء وشدة الملاحظة أسدوا خدمات لا تنكر إلى الدراسات الصوفية عموماً وإلى تراث ابن عربي خصوصاً. فلديهم ذلك «البعد» الذي يؤدي إلى دقة الملاحظة بالقدر الذي قد نفتقده أحياناً نحن المغمورين في داخل أجواء الثقافة الإسلامية.

---

(1) أردنا أن نعضد البحث ونزيد في تقريب الفهم بفصلين يرتبطان ارتباطاً وثيقاً بموضوع الدراسة. أحدهما يتعلق بالشيخ ابن عربي الحاتمي الذي نهل كثيراً من ينابيع هذه الثقافة بالرغم من أنه عاش النصف الثاني من حياته بالمشرق وبه توفي. وثانيهما يتعلق بحجة الإسلام أبي حامد الغزالي الذي أثر قليلاً أو كثيراً في تشكيل تلك الثقافة، وعاش أيضاً بالمشرق.

ولكن هذه الميزة تنطوي أيضاً على سلبية أخرى تتمثل في الحاجز الطبيعي الذي يمنعهم من إدراك الروح المبثوثة في كل مظاهر الثقافة الإسلامية. إنهم يصفون كلما يتناولونه كأنه جثة هامدة تخضع للتشريح. في حين نتميز نحن بمعايشة حياة خاصة تنبعث إلينا من كل ما نتناوله بالدراسة والكتابة.

ورغم ذلك فإن لنا أكثر من سبب للتعرض إلى شخصية ابن عربي. فإليه يرجع الفضل في معرفتنا بالعديد من رجال التصوف في القرن السادس. فقد أرخ لبعضهم بالقصد أو تناول البعض الآخر عرضاً بالمناقشة والمتابعة. وابن عربي أندلسي قضى فترة تكوينه الصوفي متردداً بين المغرب والأندلس. وقبل أن يبلغ أشده ويصل سن الأربعين كان كثير الرحلة دقيق الملاحظة في كل ما يمس التصوف وأهله. مسجلاً لحسن الحظ كمّا وافراً من ذلك فيما خلفه لنا من كتابات.

وهو بهذا يعتبر أكبر شاهد عيان عن المدرسة التي نحن بصدد دراستها. ويشكل من جهة أخرى الحلقة الرابطة بين مختلف مظاهر نشاطها. إنه ولا شك ذلك القالب الذي صبت فيه تعاليم صوفية الأندلس والمغرب، علماء وأميين، زهاداً وعباداً ونساكاً بمختلف تلوناتهم. فهو البوتقة التي انصهرت فيها عصارة التجارب الروحية السابقة عليه كما كانت تتموج بها الخريطة الدينية المغربية في القرن السادس.

وابن عربي من جهة أخرى قمة فكرية من القمم الشامخة في الفكر الإسلامي، ومن العباقرة الأفذاذ في الفكر الإنساني عامة. من حجم أولئك الذين لا ينقضي الحديث عنهم سريعاً، أولئك الذين يغذون الدراسات والأبحاث طويلاً وطويلاً. وقد يطول الزمان ولا يزال فيهم ما يستدعي التوقف والتأمل.

وابن عربي شخصية متعددة الاختصاص[1]. فهو فقيه كبير له اختيارات خاصة. وهو متكلم استحوذ على أساليب المناظرة والحجاج المعروفة لدى أهل الكلام. وهو قبل هذا

(1) مؤلفات ابن عربي متعددة لم يتم طبع وإخراج إلا النزر اليسير منها. ويستحسن أن تتوجه عناية المشتغلين به إلى تحقيق ونشر ما تبقى من مؤلفاته. ومن المناسب هنا أن ننوه بالعمل الموسوعي الجاد الذي يضطلع به الباحث عثمان يحيى خصوصاً في تحقيقه لكتاب الفتوحات المكية. وكان قد أصدر كتاباً عن مجمل مؤلفات الشيخ الأكبر بعنوان:

Histoire et clasification de l'oeuvre d'Ibn Arabi Damas ¿ÑÇ. ed Imprimerie catholique.

وذاك صوفي كبير خبر طريق المعرفة الإلٰهية وميز السهل والوعر منها، وفاه بثمرات عرفانية دقيقة لا تزال موضوع أخذ ورد. ويأبي أناس إلا أن يكون ابن عربي فيلسوفاً مشاركاً في مواضيع الفلسفة الطبيعية وما وراء الطبيعية، آخذاً عن أعلامها ومضيفاً إلى ما قالوه الشيء الكثير.

إنه كاتب متألق يجمع بين المعالجة العميقة والطرح البسيط. ينحدر كلامه حيناً واضحاً سلساً في أسلوب أدبي سمح. ويتعالى حيناً في مناقشة قضايا كونية وحقائق إنسانية موغلة في الدقة. يجمع الخطاب الحاتمي بين الموضوع والذات في آن واحد. فيترجم ابن عربي لذاته دون قصد ويتناول الموضوعات الشائكة في عرض يمتزج فيه التصوف والتاريخ والأدب والحماس الديني والهدف التربوي.

أسرة ذات ميولات روحية

تناول «ابن عربي[1]» بالترجمة قديماً وحديثاً ابن الأبار، وابن عبد الملك المراكشي والحافظ الذهبي وابن حجر العسقلاني ومجد الدين الفيروز أبادي والمقريء والعباس بن إبراهيم[2] وغيرهم. وقد أرّخو ولادته في السابع عشر رمضان من سنة 560 بمرسية من عائلة ذات مستوى اجتماعي رفيع وذات ميولات دينية واضحة. وكان لمحيي الدين بعض أعمامه قد سلكوا طريق التصوف. فعائلته لم تكن تجهل على العموم الممارسة الصوفية آنذاك. وهو يذكر ضمن الأولياء خاله أبا مسلم الخولاني الذي كان شديداً على نفسه في قيام الليل، وعمه عبد الله بن محمد بن عربي الذي أدرك بعضاً من مقامات الصوفية. ومن الشخصيات الذين يذكر ابن عربي أنه يرتبط بهم بصلة الخؤولة الشيخ يحيى بن يوغان[3]. كان من أمراء صنهاجة الذين لهم القيادة بتلمسان ثم تخلى عن ذلك

---

(1) نجري في رسم اسم ابن عربي على الاصطلاح القديم المتداول بين الكتاب المسلمين القاضي بتمييز أبي بكر بن العربي الفقيه عن أبي بكر بن العربي الصوفي هذا بتخصيص الأول بلام التعريف وحذفها من رسم الثاني وإن كان ذلك لا يستند إلى ضرورة لغوية. ويعتبر ابن العربي المعافري الفقيه من شيوخ ابن عربي الحاتمي المتصوف.

(2) انظر الإعلام بمن حل بمراكش وأغمات من الأعلام. جـ 4-26 ونفح الطيب 2-161 بتحقيق إحسان عباس والتكملة لكتاب الصلة 2-652 وانظر أيضاً ميزان الاعتدال للذهبي. ولسان الميزان لابن حجر. والذيل والتكملة. س 6-493 وما كتبه المستشرقون هنري كوربان وأثين بلاسيوس، ابن عربي، ترجمة عبد الرحمن بدوي وجان شفاليي ضمن كتابه «التصوف».

وانظر أيضاً تاريخ الفكر الأندلسي لأنجل بالنثيا 373 ترجمة حسين مؤنس.

(3) انظر ترجمته في التشوف عدد 19 .

واندرج في سلك الزهادة والتصوف على يد أبي محمد عبد السلام التونسي.

ويذكر أن أباه كان ذا صلة بالفيلسوف الكبير أبي الوليد بن رشد. وقد وهم الغبريني في «عنوان الدراية» واختلط عليه محيي الدين هذا بآخر كان يعرف بالأندلس بمحيي الدين ابن سراقة وتبعه دارسون معاصرون في نعت محيي الدين ابن عربي بكونه «ابن سراقة»![1]

ولما كان الطفل محمد محيي الدين في الثامنة من العمر انتقلت أسرته إلى إشبيلية في خضم أحداث انتقال السلطة العليا من المرابطين إلى الموحدين. ويبدو أن ابن عربي أقبل بإشبيلية يلتهم العلوم الشرعية منهم، وحصَّل بنجابة القرآن والتفسير والحديث واللغة والآداب. وبُعَيد هذا اتخذه أحد الولاة بإشبيلية كاتباً لفترة قصيرة. وبإشبيلية بدأ حياته الإجتماعية باقترانه بزوجته الأولى مريم ابنة أسرة عربية نبيلة. وقد كانت مريم تشارك زوجها الشاب ميولاته الروحية وتحكي له بعض مناماتها التي كان يجد فيها ابن عربي عمقاً روحياً خاصاً[2].

وسنجتاز عمداً الحديث عن شيوخه في العلم ونقتصر على اقتناص بعض المعالم الكبرى الأساسية في تكوينه الصوفي الذي يهمنا من هذا البحث.

بين رائد الفكر ورائد الفيض

كان ابن عربي منذ صغره إذن وفي فترة شبابه يصب في الإتجاه الصوفي ويرى من

(1) يرجع الفضل في انقشاع هذا الوهم إلى المؤرخ ابن عبد الملك المراكشي الذي أفادنا بأن ابن سراقة من الآخذين عن ابن عربي. واسمه الكامل: أبو القاسم محيي الدين محمد بن سراقة. الذيل والتكملة 6-494 .

(2) من أحفل الكتب المؤرخة لابن عربي كتاب الأستاذ محمد رياض المالح تحت عنوان: «سلطان العارفين وإمام المحققين وبقية المجتهدين الشيخ الأكبر محيي الدين بن عربي» «(ط دمشق بدون تاريخ) وقد جمعه مؤلفه من مصادر شتى عربية وأجنبية بإشارة من أستاذه المرحوم محمد سعيد البرهاني شيخ الطريقة الشاذلية بالشام. يتألف الكتاب من عدة عناصر منها:
- رحلة ابن عربي وصور الأماكن التي مر بها وما قرأ بها ومن اجتمع بهم من العلماء والأولياء.
- شيوخه وعددهم 253 مع ترجمتهم.
- أصحابه وعددهم 59 .
- تلامذته وعددهم 225 .
- مصنفاته وعددها أكثر من ألف وأربعمائة مع مكان وجودها. وذكر شراح كتاب الفصوص الذين يقاربون مائتين.
- بلوغ ابن عربي رتبة الاجتهاد وتفوقه في العلم.
- إجلال الأمراء له.

نفسه إرهاصات تدل على مستقبل زاهر في هذا النمط من الحياة.

فقد كان وهو شاب يأخذه أبوه بيده ويدخله على الصلحاء والأولياء الذين كانت تزخر بهم إشبيلة يلتمس له الدعاء منهم، كما فعل عند أبي محمد مخلوف القبايلي[1].

وعندما مرض واشتدت به الحمى وأخذ أبوه يقرأ على رأسه سورة «يس» داعياً مستشفياً تراءى للشاب اليافع -فيما أخبر- شخص جميل. وعندما استفسره المريض عن هويته أجيب بأنه سورة يس! تلك السورة المعتبرة في المأثور قلب القرآن. فكأن عالم المثل كان يجذبه إليه منذ هذه الحقبة من حياته.

وفي عنفوان شبابه ينخرط ابن عربي في تقنيات التجربة الصوفية، ويدخل الخلوة. وينقطع للعبادة والتأمل، في الغالب تحت تكون قناعة داخلية لديه بصواب تلك الطريقة من خلال لقائه مع عباد وزهاد الأرض الأندلسية. وما يكاد ابن عربي يخرج من خلوته حتى تسبقه الشهرة بقوة إرادته على ركوب ذلك المنهج الصعب، والحديث عن بعض ما أفاده في تلك التجربة من «فتوحات».

ويصل صدى كل هذا إلى الفيلسوف الكبير ابن رشد الذي يسارع إلى مطالبة الأب بتهيىء لقاء له مع الابن لاختبار نتائج تجربته، يصف ابن عربي ذلك اللقاء ويصور فيه الحدود التي ينتهي إليها نظر العقل المجرد في مقارنته مع الإشراقات الفسيحة لتجربة الكشف والإلهام: قال ابن عربي: دخلت يوماً بقرطبة على قاضيها أبي الوليد بن رشد، وكان يرغب في لقائي لما سمع وبلغه ما فتح الله به علي في خلوتي. وكان يظهر التعجب مما سمع. فبعثني والدي إليه في حاجة قصداً منه حتى يجتمع بي. فإنه كان من أصدقائه وأنا صبي ما بقل وجهي ولا طر شاربي. فلما دخلت عليه قام من مكانه إليّ محبة وإعظاماً. فعانقني وقال لي: نعم فقلت له نعم! فزاد فرحه بي لفهمي. ثم إني استشعرت بما أفرحه في ذلك فقلت: نعم! لا! وبين نعم ولا تطير الأرواح من موادها والأعناق من أجسادها. فاصفر لونه وقعد يحوقل. وعرف ما أشرت به إليه... وطلب من أبي بعد ذلك الإجتماع بنا ليعرض ما عنده علينا هل هو يوافق أو يخالف. فإنه كان

---

(1) روح القدس 115.

من أرباب الفكر والنظر العقلي. فشكر الله تعالى الذي كان في زمان رأى فيه من دخل خلوته جاهلاً وخرج مثل هذا الخروج من غير درس ولا بحث ولا مطالعة ولا قراءة. وقال: «يعني ابن رشد» هذه حالة أثبتناها وما رأينا لها أرباباً. فالحمد لله الذي أنا في زمان فيه واحد من أربابها الفاتحين مغاليق أبوابها. والحمد لله الذي خصني برؤيته[1].

كان ابن رشد نظاراً يهدف في بناءه الفكري إلى إثبات الجمع بين الدين والفلسفة، وله في ذلك إسهامات وكتابات في طليعتها كتابه «فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال»[2] وفيه يعلي من شأن البرهان العقلي على سائر أنواع الطرق المؤدية إلى المعرفة. وفيه يقول: «إذا تقرر أن الشرع قد أوجب النظر بالعقل في الموجودات واعتبارها وكان الإعتبار ليس شيئاً أكثر من استنباط المجهول من المعلوم واستخراجه منه، وهذا هو القياس. أو بالقياس. فواجب أن نجعل نظرنا في الموجودات بالقياس العقلي وبَيِّنٌ أن هذا النحو من النظر الذي دعا إليه الشرع وحث عليه، هو أتم أنواع النظر بأتم أنواع القياس. وهو المسمى برهاناً»[3].

ولكن ابن رشد كان يبحث عن تزكية لما كان يذهب إليه من مقدمات ونتائج من قبل الذين يسلكون طريق الرياضة والكشف ليستدل بذلك على أن الروح تلتقي بالعقل في نهاية الطريق. وهو فعلاً لا يلغي تماماً مبدأ طريق الكشف ولكنه - فيما حكى عنه ابن عربي - كان يعتقد ندرة تحقق ذلك في الواقع. وقد فرح كثيراً عندما رأى في ابن عربي ممثلاً حياً لذلك الطريق الثاني في البحث عن اليقين في الإلٰهيات.

إلا أن ابن عربي رسم له حدود العقل المجرد الذي لا تؤيده التجربة الصوفية. فقد أجابه أولاً بنعم على اعتبار أن العقل قد يهدي فعلاً إلى آثار الله، وقد يلمس أسرار الكون. ولكنه مع ذلك يتدلى ويزل ويضل في المتشابهات إذا ابتعد عن التطهر المعنوي كما جاء به الشرع. ومن ثم كان جواب ابن عربي الثاني هو: لا.

وتشاء الأقدار أن يحضر ابن عربي مراسيم دفن الفيلسوف ابن رشد بعد أن نقل جثمانه إلى قرطبة إثر وفاته بمراكش. ويأخذ ابن عربي العبرة من مشهد لفت انتباهه أثناء

---

(1) طه عبد الباقي سرور، ابن عربي، 65 .

(2) طبع بيروت سنة 1978 .

(3) م، س 14 .

الدفن أكد له محدودية الأعمال النظرية المبنية على الأقيسة والظنون.

قال ابن عربي: لما جعل التابوت الذي فيه جسده على الدابة جعلت تآليفه تعادله من الجانب الآخر. وأنا واقف ومعي الفقيه الأديب أبو الحسن محمد بن جبير، كاتب السيد أبي سعيد، وصاحبي أبو الحكم عمر بن السراج الناسخ. فالتفت أبو الحكم إلينا وقال: ألا تنظرون إلى من يعادل الإمام ابن رشد في مركوبه؟ هذا الإمام وهذه أعماله! يعني تآليفه. فقال له ابن جبير: يا ولدي نعم ما نظرت. لافض فوك! فقيدتها عندي موعظة وتذكرة. وقلنا في ذلك:

هـــذا الإمــــام وهــــذه أعــــمــــالــــه   يــا لـيـت شـعـري هـل أتـت آمـالـه[١]

وقد كانت لابن عربي رغبة باقية في لقاء الفيلسوف ابن رشد ذلك الذي كان يمثل العقلانية الأرسطية في أوج صورها كما عرفها المسلمون. ولكنه رأى رؤيا أولها على استحالة الجمع بين منهجيهما، فلكل واحد منهما طريق خاص في اكتساب المعرفة لا يلتقي مع الآخر. يقول ابن عربي: ولكن قبل أن ألتقي به أراه الله تعالى لي في منظر قد ضرب بينه وبيني حجاب رقيق. فكنت أنظر إليه منه، ولا يبصرني. فعلمت أنه غير مراد لما نحن عليه. فما اجتمعت به حتى درج في سنة 595 بمدينة مراكش. ونقل إلى قرطبة ودفن بها.

تغزل بمقدار

ومع أن ابن عربي كان قد عكف على دراسة العلوم إلا أنه كان مهيئاً في السابق ليكون بالخصوص صوفياً. وقد انكب في مطالعاته على التآليف الصوفية أيضاً بجانب استعماله لأسلوب الخلوة والإنقطاع والصوم والرياضة. وقد شغف فيما يبدو «برسالة القشيري» بالخصوص. حتى أنه لقب «بالقشيري» عند البعض لملازمته تلك الرسالة وإكبابه على قراءتها ومطالعتها[2].

ولا بد أنه اشتغل كثيراً بكتاب «الإحياء» للغزالي الذي كان قد رفع عنه الحظر بعد قيام دولة الموحدين وأصبح عنصراً أساسياً في الدراسات الرسمية، ثم سائر مؤلفات أبي

---

(1) أثين بلاسيوس، ابن عربي، 13 .

(2) ابن عبد الملك. الذيل والتكملة 6-493 .

حامد الأخرى التي دخلت الغرب الإسلامي.

ولكن ابن عربي لن يكون مع ذلك غزالياً تاماً. فمنحاه في التصوف كان أعمق غوراً مما كان قد أسسه أبو حامد الغزالي. وسيطلع ابن عربي على كتابات الغزالي إلى حد أنه سيشكك في نسبة بعض التآليف المنسوبة إلى أبي حامد. وكان يرى أن بعضها من تصنيف صوفي مغربي سبتي مغمور هو أبو الحسن المسفر[1]!

ولكن ابن عربي يعترف ببعض الفضل لأبي حامد الذي حالفه التوفيق في معالجة بعض القضايا والذي استطاع أن يقفز بالتصوف قفزة نوعية جعلته يحتل مكاناً متميزاً بين علوم الدين. والرجلان يشتركان معاً في الإحاطة النسبية بمذاهب المتكلمين والفلاسفة ثم الإنشغال بالرياضات الصوفية. وهو تميز لم يتم اكتسابه لكثير من رجال التصوف. *ويبقى ابن عربي صوفياً يأخذ عن المتكلمين بعض مقالاتهم وطرق حجاجهم ويصب فيها* «فنه الخاص به»، في حين كان الغزالي متكلماً متصوفاً يرن كلامه بأسلوب المتكلمين. يقول ابن عربي مثلاً في خصوص قضية تعرف العقول على الله: «العلم بالله خلاف العلم بوجود الله. فالعقول تعرف الله من حيث كونه موجوداً ومن حيث السلب لا من حيث الإثبات. وهذا خلاف الجماعة من العقلاء والمتكلمين إلا سيدنا أبا حامد قدس الله روحه فإنه معنا في هذه القضية[2]!.

نصيحة للفخر الرازي

استمر ابن عربي طوال حياته رائداً لأهل العرفان الذين يطلبون الاقتراب من الحقيقة الإلٰهية عن طريق الكشف والفيض والإشراق في مقابل طريق المتتبعين للجزئيات والآثار بغية الإهتداء إلى الصانع المطلق. وكما كان في شبابه يناقش الفيلسوف ابن رشد استمر يناقش نظراءه بالمشرق، وهو شيخ، في نفس المواضيع وبنفس الحجج.

فمن المتكلمين الذين تعرضوا لنصحه الإمام فخر الدين الرازي. فقد بلغ ابن عربي أنه اعتقد مسألة منذ ثلاثين سنة ثم تبين له بعد ذلك بدليل لاح له أن الأمر على خلاف

---

(1) قال ابن عربي في محاضرة الأبرار. 223/1 أنه هو المصنف الحقيقي لكتابي منهاج العابدين والنفح والتسوية المنسوبين لأبي حامد. وعن أبي الحسن المسفر انظر مقالاً لعبد الله كنون بمجلة مجمع اللغة العربية بدمشق. أكتوبر 1961 .

(2) رسالة ابن عربي إلى الفخر الرازي. 24 مخطوط الخزانة العامة 3/ 1961 د.

ما كان عنده فبكى، وقال في نفسه متحسراً على ما يمكن أن يكتنف العلم المحصل بدليل النظر والقياس والإستنتاج من الأخطاء: «لعل هذا الذي لاح لي يكون مثل الأول» فما فائدة علم يعتقد الإنسان جازماً صدقه ويستمر في ذلك السنين الطوال ثم ينقدح في ذهنه أخيراً ما يزحزحه عن معتقده؟ ومن الذي يضمن له الصواب في الرأي الثاني بعد أن لم يضمن له ذلك في الرأي الأول!.

عندما بلغ الشيخ ابن عربي حسرة الفخر الرازي وندمه وتردده فيما ظهر له كتب له رسالة ضمنها شيئاً من الثناء على نجابة ونبوغ الرازي في العلوم المكتسبة، ثم قال: ينبغي للعالي الهمة أن لا يقطع عمره في المحدثات وتفاصيلها فيفوته حظه من ربه. وينبغي له أيضاً أن يسرح نفسه من سلطان فكره. فإن الفكر يعلم مأخذه. والحق المطلوب ليس كذلك. وإن العلم بالله خلاف العلم بوجود الله. . . ويجل سبحانه أن يعرفه العقل بفكره ونظره. فينبغي للعاقل أن يخلي قلبه من الفكر إذا أراد معرفة الله تعالى من حيث المشاهدة. وينبغي للعاقل العالي الهمة أن لا يكون تلقيه عن هذا عن عالم الخيال ومن الأنوار المتجسدة الدالة على معادن وراءها[1].

حشد متنوع من الأساتذة

أكثر ابن عربي من الأخذ عن الأولياء وشيوخ التصوف المشار إليهم في زمانه. وياما أكثرهم. أخذ عن الرجال العبّاد وأخذ عن بعض العابدات من صوالح النساء. وأخذ عن العلماء منهم وعن الأميين البهاليل الذين لا يقرأون ولا يكتبون. وقد ترك لنا عمن لقيه في بدايته بالأندلس سجلاً حافلاً يضم حوالي خمسين من الأعلام في رسالة «روح القدس في محاسبة النفس»[2] وأفادنا أيضاً أن له كتاباً آخر في الموضوع لم يصلنا هو كتاب الدرة الفاخرة في ذكر من انتفعت به في طريق الآخرة[3]. وفي ثنايا باقي كتبه خصوصاً «الفتوحات المكية»، إشارات عابرة كثيرة إلى شخصيات أخرى لقيها. وقد تكلم عرضاً في الجزء الأول منها على والده علي بن محمد وعلى خاله الصوفي أبي مسلم الخولاني. وقد انتهى الأستاذ محمد رياض المالح إلى أن عدد شيوخه من مختلف

(1) م، س.

(2) نشرها أثين بلاسيوس أولاً. ثم طبعت أيضاً بدمشق سنة 1964 .

(3) الذيل والتكملة 6-495.

الأصناف يصل إلى مائتين وثلاث وخمسين. ومن بين هؤلاء الذين أثروا في ابن عربي يحتل أهل إشبيلية مكانة متميزة. فإشبيلية بلد منشئه وموطن تعلمه وشبابه. وكانت يومئذٍ تزخر بأبي عبد الله المجاهد، وتلاميذ مدرسته: خليفته أبي عبد الله محمد بن قسوم، والأديب الزاهد أبو عمران المرتلي وتلميذه أبو بكر محمد بن قسوم[1]. الذي كان مؤرخ هذه المدرسة الزهدية الإشبيلية، وعبد الله الشتريني الزاهد[2].

وعن أبي عمران المرتلي يثنى ابن عربي كثيراً وينعته بشيخنا وبسيد وقته وبكونه من أكبر من لقي. قال: سمعت شيخنا أبا عمران موسى بن عمران الميرتلي بمنزله بمسجد الرضى بإشبيلية، وهو يقول للخطيب أبي القاسم بن عفير - وقد أنكر أبو القاسم ما يذكر أهل هذه الطريقة - يا أبا القاسم! لا تفعل. فإنك إن فعلت هذا جمعت بين حرمانين: لا نرى ذلك من نفوسنا، ولا نؤمن به. وما ثم دليل يرده. ولا قادح يقدح فيه شرعاً وعقلاً[3].

وقد أشاد ابن عربي كثيراً بمقام شيخه أبي يعقوب يوسف بن خلف الكومي واعتبره من أكابر الرجال.

وعندما كان يستعرض في الفتوحات مختلف أصناف ذوي التوجه الباطني العرفاني أفضى إلينا بوفرة الرجال الذين لقيهم من كل صنف. وقال: وما من طبقة ذكرناها إلا وقد رأينا منهم جماعة، من رجال ونساء: بإشبيلية وتلمسان وبمكة. وبمواضع كثيرة. وكانت لهم براهين تشهد بصحة ما يقولونه. وأما نحن فلا نحتاج مع أحد منهم لبرهان فيما يدعيه. فإن الله قد جعل لكل صنف علامة يعرف بها. فإذا رأينا تلك العلامة. عرفنا صدق صاحبها من حيث لا يشعر. . . وأصدق من رأيناه في هذا الباب من النساء: فاطمة بنت المثنى بإشبيلية خدمتها وهي بنت خمس وتسعين سنة. وشمس أم الفقراء بمرشانة. وأم الزهراء بإشبيلية أيضاً. وكلبهار بمكة تدعى ست غزالة. ومن الرجال أبو

(1) هو غير الأول. وليسا من بيت واحد. وإنما يتفقان في الاسم. وعن ابن قسوم الأول انظر التكملة لابن الأبار. 2-577 وعن الثاني انظر التكملة 2-649 وفيها أنه عكف على العبادة والزهادة. فطار ذكره بها. وقصر شعره على الزهد والحكم. وله تأليف يشتمل على أخبار الصالحين الإشبيليين أسماه محاسن الأبرار في معاملة الجبار.

(2) التكملة 2-878 .

(3) «ابن عربي» لطه عبد الباقي سرور 107 .

(4) الفتوحات س 4 ص 236 بتحقيق ع. يحيى.

العباس بن المنذر من أهل إشبيلية وأبو الحجاج الشبربلي ويوسف بن صخر بقرطبة[1].

وإضافة إلى هذا الحشد الهائل من الأساتذة الروحيين ينقل ابن عربي الناظر في شأنه إلى مستوى آخر في الأخذ والتلقي. فقد صرح بلقائه غير ما مرة بالخضر عليه السلام. ذلك الشخص المخبر عنه في القرآن والحديث والذي ينتسب الصوفية عموماً إلى علومه. والذي يمثل في التراث الصوفي رمز الأستاذ الروحاني المفيد في سلوك الطريق إلى الله. منها لقاؤه إياه مرة بتونس في أول زيارة لها.

ولكن هل لقي ابن عربي أعلام مدرسة المرية التي أغنت التجربة الصوفية في بداية القرن؟ أما ابن العريف وابن برجان وابن قسي وابن غالب فقد اخترمتهم المنية قبل أن يولد محمد بن علي بن عربي بعقدين من السنين أو يزيد. ولكن مؤلفات ابن عربي ستكون مرآة تنعكس فيها العديد من أقوالهم وآرائهم. وقد أشار ابن عربي إلى زيارته لشيخ في القصر الكبير ضمن إحدى رحلاته إلى العدوة المغربية[2] ولعله عبد الجليل القصري خليفة ابن غالب هناك.

وأما أبو عبد الله الغزال فالإحتمال قائم أيضاً على لقائه إياه. وذلك ما يجنح إليه بعض الدارسين اعتماداً على إشارة واردة في مقدمة كتاب «مواقع النجوم» مفادها: أنه قضى طيلة شهر رمضان المعظم بمدينة المرية سنة 595 هـ[3]. ومن المحتمل أن أبا عبد الله الغزال الذي تقدم به العمر كان لا يزال حياً يواصل بها مهمة الإرشاد. وقد سبق أن أبدينا تحفظنا بخصوص وقوع هذا اللقاء المحتمل بين الرجلين. ولكن ابن عربي كانت عنده أخبار أي عبد الله الغزال غضة طرية يطرز بها أحاديثه وتآليفه.

أما الشيخ أبو مدين، أستاذ مدرسة بجاية، فقد عاصره ابن عربي وكان متشبعاً بالكثير من آرائه كما يظهر ذلك في ثنايا الفتوحات. وكان ابن عربي مهتماً كثيراً بلقاء أبي مدين. ومع ذلك لم يتم اللقاء بينهما بالرغم من تجوال ابن عربي في الشمال الإفريقي ومروره ببجاية سنة 597 لأن أبا مدين كان قد توفي سنة 588 هـ. وأول رحله خارج الأندلس تذكر لابن عربي أرخت بسنة 590. وهذا ينفي ما يتعسف أسين بلاسيوس شيئاً

---

(1) ابن عربي، الرسائل 8 ط دار إحياء التراث العربي.

(2) مواقع النجوم ص 5 ط القاهرة 1965 .

(3) أثين بلاسيوس، ابن عربي، ترجمة عبد الرحمن بدوي، 35 ط بيروت 1979 .

ما في إثباته[1] مدعياً أن اللقاء حصل بين الرجلين مباشرة.

وهناك واقعة روحية يحكيها ابن عربي عن نفسه تلغي كل تأويل في إمكانية اللقاء بين الرجلين. فقد ذكر أنه كان يتمنى اللقاء بأبي مدين. وبين إشبيلية وبجاية مسافات. وفي هذه الحالة يدخل عليه ولي كاشف حاله، هو أبو عمران موسى السدراتي ويبلغه عن أبي مدين: يقول لك أما الإجتماع بالأرواح فقد صح بيني وبينك وثبت. وأما الإجتماع بالأجسام في هذه الدار فقد أبي الله ذلك. فسكن خاطرك والوعد بيني وبينك عند الله في مستقر رحمته[2]!

وبالفعل فابن عربي يعتني عناية خاصة بأخبار وأقوال أبي مدين ويصفه مرات بأنه شيخه. ويستشعر القارىء عند حديثه عنه اجتهاده في الانتساب إليه. وأجل ما كان ابن عربي يكبره في أبي مدين مقامه الرفيع في معنى التوكل ومعنى الزهد. وسيتلمس هذا المعنى عند أصحاب أبي مدين ويعتبر أن من منن الله عليه إطلاعه على «قطب المتوكلين» في زمانه. ولم يكن ذلك القطب إلا أحد تلاميذ أبي مدين يدعي عبد الله ابن الأستاذ الموروري[3].

وبإشبيلية كانت لابن عربي مجالس صوفية مع مختلف رجال الزهادة والتصوف، القاطنين والواردين. وفي مجالسه كان يقع التأمل في مختلف النظريات الصوفية وتوزن مختلف الفهوم وتقارن بتجارب كل من الحاضرين فيما يشبه منتديات صوفية منبسطة. منها مثلا ما أخبر به مرة عند مناقشتهم لأبيات من نظم الحلاج. قال ابن عربي: لما قال القائل، وهو الحلاج:

يـــاكــل كـــلـــي فـــكـــن لـــي	إن لـــم تـــكـــن لـــي فـــمـــن لـــي
مـــالـــي ســـوى الـــروح خـــذهـــا	جـــهـــد الـــفـــقـــيـــر الـــمـــقـــل

فقال لي الآخر وهو أبو الحجاج يوسف المبتلى الدباغ الرباطي القرطبي بحضور مشايخ كانوا عندي وكان الوقت قد طاب لهم. فقال: يا أخي ليس هذا بشيء. فقلت له يا أبا الحجاج رد عليه. قال: اسمع ما قلته أنا. ثم أشعرني مرتجلاً في الحال:

---

(1) روح القدس 113 .

(2) الفتوحات 4-76 دار الفكر.

مــــن الـــغـــرائـــب أنـــي أهـــديـــت بـــعـــضـــي لـــكـــلـــي
مـــا لـــســـت أمـــلـــك أهـــدي فـــعـــل الـــحـــبـــيـــب الـــمـــدل

فقلت له: لا فض الله فاك. ولنا من قصيدة في هذا المعنى:

كـــيـــف أهـــدي لـــكـــم الـــروح وقـــد صـــح بـــالـــبـــرهـــان أن الـــكـــل لـــك[1]

وينبىء ابن عربي في إحدى هذه المجالس عن خفة في الروح وانبساط: حيث عمد إلى الحيلة والتنكيت على بعض أصحابه اجتمعوا معه في مجلس ولكن منعهم الأدب واحترام جانبه من الإنشراح. يقول ابن عربي: فسألني صاحب المنزل أن يقف على شيء من كلامنا. فوجدت طريقاً إلى ما كان في نفسي من مباسطتهم. فقلتِ له: عليك من تصانيفنا بكتاب سميناه: الإرشاد في خرق الأدب المعتاد. فإن شئت عرضت عليك فصلاً من فصوله. فقال لي أشتهي ذلك. فمددت رجلي في حجره وقلت له: كبسني! ففهم عني ما قصدت وفهمت الجماعة. فانبسطوا وزال عنهم ما كان بهم من الإنقباض والوحشة. وبتنا بأنعم ليلة في مباسطة دينية[2].

وقد وردت عبارة في رسالة «روح القدس» تأولها الأستاذ شكري فيصل على أن ابن عربي حصل له مرة انقطاع عن الطريق الصوفي[3] ثم استأنف سيره مرة أخرى. ويرى الأستاذ شكري فيصل أن الباحثين في الرجل لم يعطوا لهذه القضية حقها من العناية والدراسة. كتب ابن عربي يقول متحدثاً عن نفسه لدى ترجمته عن الأخوين محمد وأحمد الخياط الإشبيليين: «وآخيته لما رجعت إلى هذه الطريقة وفرح بي ولازمته».

ونحن لا نطمئن تماماً إلى ما استنتجه الأستاذ المذكور من العبارة السالفة. فمصطلح «الرجوع إلى الطريق» لا يتسعمل عند المتصوفة فقط لمن كان له سير في الطريق ثم انقطع ثم عاود الدخول في الطريق. بل يستعمل أكثر عندهم بمعنى الدخول ابتداء في زمرة الطائفة وحصول التوبة لدى الفرد ورجوعه إلى طلب مولاه. ومن ثم فقد تكون تلك العبارة لا تعني أكثر من دخول ابن عربي أولاً في طريق السالكين.

---

(1) ابن عربي، العبادلة ص 142 ط 1 .

(2) أثين بلاسيوس ابن عربي ترجمة بدوي، 42 .

(3) شكري فيصل، دراسة وتحليل لكتاب روح القدس، ص 72 مجلة الأندلس.

عاطفة خاصة مع المغرب

تربط ابن عربي عاطفة خاصة مع المغرب العربي الكبير. فالمغرب العربي عموماً والمغرب الأقصى خصوصاً كان المجال الخصب الذي استكمل فيه تكوينه الصوفي. وقد حط الرحال فيما يذكر عن نفسه ببر العدوة ابتداء من سنة 590 هـ. وهي السنة التي قام فيها بأول رحلة خارج الأراضي الأندلسية. وفي تلك السنة زار تونس وبجاية. وفي سنة 591 حل بفاس. ثم تكررت رحلاته إلى مختلف الحواضر المغربية. وعاد إلى فاس سنة 593 و594 .

وبفاس حصلت له فتوحات ومشاهدات وأدرك مقامات عالية في سلوكه الروحي. وكان يتعبد بمسجد القرويين وبالمسجد الأزهر بعين الخيل وبجنة ابن حيون التي كانت نادياً خاصاً للمغرمين بالمعرفة الباطنية.

قال ابن عربي: وكان في المجلس معنا شيوخ من أهل الله. معتبرون في طريق الله منهم أبو العباس الحصار وأمثاله. وكانت تلك الجماعة بأسرها إذا حضروا يتأدبون معنا فلا يكون المجلس إلا لنا. ولا يتكلم أحد في علم الطريق فيهم غيري وإن تكلموا فيما بينهم رجعوا فيها إليّ[1].

وقد سبقت ابن عربي شهرته إلى البلاد المغربية. وبفاس كان محبوه في البداية يريدون الاجتماع به مرة فكان يتفلت منهم متنقلاً من الدار إلى المسجد أو العكس مرتدياً ثياباً حسنة تستراً، على غير عادة المتنسبين إلى الزهادة. وبفاس تعرف على أبي جعدون الحناوي واعتبره من «الأوتاد المتسترين». ولقي بفاس أيضاً رجلاً آخر سماه عبد الله السماد. ونعته «بالمحقق»، وأنه من ذوي التنغيص والحزن الذين يتجرعون المرارة في وقت يلتذ فيه العارفون بالحلاوة. وبفاس اجتمع بشخص مغمور لا يأبه به اعتقد أنه «قطب الزمان» قال: أطلعني الله عليه في واقعة وعرفني به واجتمعنا يوماً ببستان بن حيون بمدينة فاس.

---

(1) الفتوحات 4- 76 دار الفكر.

علن أن الصوفي الواعي الذي اتخذه ابن عربي صاحباً هو أبو العباس الحصار. وعنه يقول: كان من كبار الشيوخ[1]. وأبو العباس الحصار هذا كان ضمن الرفقة الخاصة التي اصطحبها ابن عربي في وجهته نحو المشرق ابتداء من سنة 597 .

وارتبط ابن عربي بالصحبة مع صوفية مغاربة آخرين يجمعون إلى تصوفهم اهتماماً بالعلم والتقييد. كان من هؤلاء من الفاسيين أبو الحسن علي بن حرزهم وأبي عبد الله ابن عبد الكريم التميمي وغيرهما[2]. ولأبي الحسن علي بن حرزهم صلة بالمدرسة الغزالية عن طريق عمه صالح بن حرزهم كما رأينا، أما أبو عبد الله محمد بن قاسم بن عبد الرحمن بن عبد الكريم التميمي الفاسي، فكان صوفيا عابداً إماماً بالمسجد الأزهر بعين الخيل. وقد حظي التميمي بالأخذ عن الصوفي السجلماسي الذي كان يتردد على فاس: أبو عبد الله الدقاق، أحد شيوخ أبي مدين. قال ابن عربي: كان أبو عبد الله الدقاق سيد وقته في هذا الباب (يقصد الفعل بالهمة كما يقول الصوفية) خرَّج مناقبه شيخنا أبو عبد الله بن عبد الكريم في كتابه «المستفاد في ذكر الصالحين والعبّاد بمدينة فاس وما يليها من البلاد»[3].

ويذهب المعتنون بمناقب رجال التصوف وأسانيد طرقه إلى أن الصوفي الشهير المولى عبد السلام بن مشيش لقي ابن عربي، ويجعلونه من الآخذين عنه. ومن تأمل أسانيد الطرق الصوفية المغربية وجد صدى ذلك في بعضها.

غير أنه لم يقم لدينا دليل قاطع على هذا اللقاء المفترض بين الرجلين. فلم يرد ذكر لابن مشيش في كتابات ابن عربي فيما نعلم، مع أن ابن عربي لم يبخل على تلاميذه وأصحابه بتدوين أخبارهم في ثنايا تآليفه.

والمولى عبد السلام كان صالحاً قارئاً متزوياً على نفسه، لم يعرف عنه أنه كان يأخذ

(1) الفتوحات س 3 ص 409 بتحقيق ع. يحيى. وأبو العباس الحصار تلميذ أبي الربيع سليمان بن عبد الرحمٰن الصنهاجي التلمساني ثم الفاسي المترجم في التشوف. رقم 126 .

(2) الذيل والتكملة 6-493 .

(3) الفتوحات 1-244 دار الفكر. وعن أبي عبد الله الدقاق انظر التشوف ترجمة رقم 41 هذا ولا وجود لترجمة أبي عبد الله الدقاق في القطعة المكتشفة حديثاً من كتاب «المستفاد».

العهود على المريدين ولا أنه يوظف عليهم وظائف العبادات، ولا يعرف له تاريخ ميلاد منضبط ويظن أنه ولد سنة 559 أو 563[1]. فعلى هذا يكون من قرناء ابن عربي. ويلاحظ هنا أيضاً أن ابن عربي أيضاً رغم كثرة أصدقائه لم ينشىء طريقه صوفية بالمعنى المصطلح عليه.

ومع أن ابن عربي جال كثيراً في بلاد المغرب بحثاً عن الصالحين والزهاد إلا أن ابن مشيش كان شديد العزلة في قمة جبله البارد بشكل يصعب على ابن عربي أن يكتشفه إلا من باب «الكرامة وخرق العادة». ويظهر أن ذلك لم يتم لابن عربي. وهذا في الواقع نقص من قبل رجل اتصل بالعديد من الصلحاء بواسطة الأسباب العادية واتصل بالعديد الآخر فيما يدعي بواسطة «الإتصال الروحاني والمنامات والإلقاءات».

وعندما انتقل ابن عربي إلى الشرق لقى صوفية عدة. واستمتع بالأخص بأجواء روحانية عالية في مكة ومصر والشام وقونية، وهي مراكز كان قد استوطنتها مجموعة من الصوفية المغاربة والأندلسيين الذين فضلوا الإنتقال إلى مجاورة الحرمين الشريفين أو التمتع بالحظوة الكبيرة التي كان يحظى بها المتصوفة المغاربة بالمشرق. ومن الأندلسيين الذين تدبج معهم وخالطهم بالشام الصوفي أبو الحسن الحرالي. وقد استضافه ابن عربي بدمشق ثلاثة أيام ثم بعد ذلك قال له ممازحاً فيما يشبه الجد والهزل في آن واحد: إما أن تقيم هنا ونرتحل. وإما أن ترتحل ونقيم لأن «زنديقين» لا يجتمعان في مكان واحد! فارتحل الشيخ أبو الحسن إلى حماة[2].

ولعل ابن عربي لقي أيضاً ذلك الصوفي الأندلسي الآخر الذي كان يستوطن دمشق والذي توفي قبل أن يقيم فيها ابن عربي نهائياً فيما يظهر. ذلك الرجل هو أبو بكر: عتيق ابن أحمد بن عبد الباقي الأندلسي «الذي كان مشهوراً بالصلاح وانتفع به جماعة من الفقراء بدمشق»[3].

---

(1) المطرب بذكر شخصيات بارزة من أولياء المغرب لعبد الله التليدي ص 93 ط. تطوان.

(2) سبك المقال لعبد الواحد بن محمد بن الطواح ص 64 مخطوط الخزانة الحسنية 105، وعن أبي الحسن الحرالي انظر عنوان الدراية 143، ونيل الابتهاج 201، وهو من الشخصيات التي لا زالت في حاجة إلى العناية يكاد يكون تصوفه من عمق ونفس معاصره ابن عربي.

(3) نفح الطيب 2-222 .

اقتباس وتمييز

وقد اعتاد ابن عربي أن ينقل من حين لآخر نظريات شيوخ المرية وإشبيلية. ونجده في كتبه يصرح بما أخذه عنهم. وأحياناً يعقب على النقول بقوله: ذلك ما كان يراه صاحب «محاسن المجالس». أو ذلك ما قاله صاحب «خلع النعلين».

ولم يستفد ابن عربي من آراء هؤلاء المشائخ ذوي التوجه الباطني فقط وإنما تأثر شيئاً ما بأسلوبهم وطريقتهم في العرض. فمن تآليف ابن عربي ما كتب بلغة مشحونة بأساليب أهل الكلام وهو في ذلك يتبع ابن برجان الذي جمع علم التصوف إلى علم الكلام. ومن تآليفه ما كتب بأسلوب الجمل القصيرة المسجوعة المتضمنة للحكم والتجارب. وهو في هذا متأثر فيما نعتقد بابن العريف. وهذا الأمر واضح في كتاب ابن عربي: «نبذة يستعان بها في طريق الله»[1] وهي رسالة منسوجة ومسجوعة بأسلوب مقفى راعى فيه الوزن. ورسم فيها بعضاً من معالم طريق التصوف. وكان أحياناً يكرر نفس المعنى بصيغ وألفاظ مترادفة مسجوعة. وهي في عمومها تذكرنا بأسلوب ابن العريف في كتاب «مفتاح السعادة وتحقيق طريق الإرادة». في هذه «النبذة» نقرأ مثلاً أقواله:

القوم لا يتكلمون في دفاترهم إلا ببعض ما شاهدوا ببصائرهم. التوحيد نفي الإثنينية وإثبات العينية. التوحيد فناؤك أيها الموحد. الصبر عنده صبر وبلوى، والصبر فيه شهد وحلوى، حلية الأبدال الصمت والسهر والجوع والإعتزال.

ومع أن ابن عربي استفاد شكلاً ومضموناً علماً وعملاً ممن سبقه من رجال التصوف فمن الإجحاف الكبير القول بأنه ناقل ومقلد فقط. فكل من اطلع على ما خلفه من تراث يدرك تجديده وإبداعه ومناحي الابتكار لديه. فهو الذي استطاع أن يشحن اللغة الصوفية بقسط وافر من التجريد الفكري وبكم زاخر من الألفاظ الفنية الرفيعة. وهو لا يشغل القارىء بالمعاني، رغم سموها عن المباني. ولا يلهيه بالتراكيب والمباني رغم روعتها في المعاني، وفي كل جملة من كلامه قوة فكر وسحر بيان.

ولابن عربي مؤلفات مشحونة بالمعاني التجريدية يغلب عليها «التصوف الفلسفي»

---

(1) مخطوط الخزانة العامة بالرباط 1991 د.

كأنه يخاطب فيها «خاصة القوم» وأهل التمكين من الشيوخ. يكثر فيها من الرمز واللغز. وله تآليف أخرى بعيدة عن التجريد لا يستعمل فيها الكلام المرموز ويسوق فيها قطوفاً دانية في متناول مطلق الناس.

يظهر ابن عربي خبيراً فطناً بأحوال الرجال الذين يلاقيهم. فالمظاهر لا تخدعه في ميدان التصوف وفي تجربته المبكرة والعميقة ما يؤهله لتمييز الخبيث من الطيب والغث من السمين. وهو يصرح: «كم رأينا ممن يدعي ذلك كاذباً أو صاحب خيال فاسد. فإن علمنا منه أنه يرجع نصحناه. وإن رأيناه عاشقاً لحاله محجوباً بخياله الفاسد تركناه»[1].

ولا يتورع ابن عربي عن أن يقارن بين اثنين من أصحابه وأن يصف أحدهما بالجمود. فقد قال عن أبي محمد عبد الله المالقي، الذي صار فيما بعد رئيس طلبة الحضر في النظام الموحدي: كان عبد الله المالقي مشروح الصدر أكثر من إبراهيم بن طريف. كان ابن طريف عنده جمود.

وكان يميز في رجال التصوف بين من «يحيى التصوف» فعلاً وبين من يتكلم فيه مقالاً فقط. وقد قال عن أبي عبد الله محمد بن عبد الله الشريف الصيقال: أخبرني غير واحد ممن أثق به أن لأبي عبد الله باعاً متسعاً ومجالاً رحباً. ولا أدري هل ذلك من ذوق أو نقل، لكن والله أعلم أنه من أهل النقل.

وكان ينكر على الإباحيين المعطِّلين ويسفه القائلين بنفي السوى، مع أن عباراته في مقامات الفناء الصوفي توحي بذلك أيضاً كما هو مشهور. وهكذا نجده يحمل حملة نكراء على القائلين بالوحدة المطلقة! جاء في رسائله عند حديثه عن رجل يتهور في فهمه للتوحيد: وأشد شبهة ملكته فأهلكته توحيده بنفي «السوى» الثابت عينه. والصحيح بكل دليل كونه. ومن جحد عين وجوده أو نسب إلى نفسه ما لا تقضيه مراسم حدوده بأن يقول إنه عين معبوده فلا خفاء بجهله[2]! وقال ينتقد الصوفية أنفسهم: وكذلك ذمي للصوفية فإنما أذم هذا الصنف الذي ذكرت. فإن الحلولية والإباحية وغيرهم من هذا الطريق ظهروا بالدعاوي واتصفوا. فهم قرناء الشيطان وحلفاء الخسران[3].

---

(1) الفتوحات س 4 ص 236 بتحقيق ع. يحيى.

(2) كتاب الكتب، ضمن رسائل ابن عربي ص 2 .

(3) روح القدس، 103 .

رابطة لا تتحول إلى طريقة

وبإشبيلية وفاس وتلمسان وبجاية وتونس وحيثما حل كان ينظر إلى ابن عربي بعين الإجلال والتعظيم. ينصاع العبّاد والصوفية إلى آرائه، ويترك وراءه محبين ومريدين كثيرين منتشرين. ومع ذلك يبقى الإنطباع لدينا أنهم لا يشكلون جميعاً جماعة صوفية متماسكة البناء. وفي علاقات تربوية متداخلة كان ابن عربي يأخذ منهم ما يميزهم ويعطيهم ما ينقصهم. فهو تلميذ وأستاذ. مريد وشيخ في نفس الوقت. يعتبر مثلاً أن عبد الله ابن الأستاذ الموروري قطب في مقام التوكل ولكنه أيضاً يحتاج إلى معرفة في جانب الله من جهة أخرى. وعنه يقول ابن عربي: جاء إلينا إلى إشبيلية وقال لي قصدتك لتعرفني بالله. فلازمني حتى عرف الله بالقدر الذي يمكن للمحدِث أن يعرف به من طريق الكشف والشهود لا من طريق الأدلة النظرية[1].

وبالجملة يمكن أن يقال: أن ابن عربي وإن أثّر كثيراً في محبيه وأصدقائه إلا أنه لم ينشىء منهم طريقة صوفية خاصة به تدين بالولاء له على الدوام. ولكن اتجاهه في الفهم والتذوق للذين كان له أنصار ومتبعون يمكن بكل اطمئنان أن نسمي مجموعهم «مدرسة حاتمية» وإن كانوا لا يلتقون على نفس الطقوس والشعائر.

مع الأمراء

كان لابن عربي بداية موقف متحفظ من معاشرة الأمراء وأصحاب السلطة، عندما كان موجوداً بالأندلس. وهو الأمر الذي تغير تماماً عندما حل بالشرق حيث أقبل على ربط العلاقات مع السلاطين. ونتذكر هنا أنه تخلى سريعاً عن خطة الكتابة التي كان التحق بها أولاً لدى حاكم إشبيلية.

ولما كان صيته في العبادة قد عم الأوساط بادر أمير سبتة أبو العلاء الموحدي مثلاً إلى استلطافه والتحبب إليه. وكان يصطنع المعروف إليه. ولكن ابن عربي مال إلى رفض ذلك وإلى رد الموائد التي كان يرسل بها إليه متحرياً لما يرى فيها من شبهة. وقد نما ذلك إلى الأمير على أنه طعن فيه واتهام له. واغتاظ الوزير وقال: إن السيد والله هو

---

(1) الوصايا، لابن عربي 181 .

الذي يتناول توجيه ذلك الطعام بنفسه، ولا يبرح حتى يحمل أمامه. وقام لذلك وقعد. ولكن الأمير كان عاقلاً فقال: نحن ما قصدنا إلا الخير. وهو أعرف بحاله. لا ندخل عليه مضرة ولا ما يسوؤه.

وموقف ابن عربي تجاه رجال السلطة أداه إلى مناقضة أحد أشياخه في المسألة حسبما يحكي هو بنفسه. فأبو إسحاق إبراهيم بن طريف شيخ التصوف بمدينة الجزيرة الخضراء كان يستقبل ابن عربي من حين لآخر. وقد جاءه مرة متغيراً على أهل الدولة رافضاً لصلاتهم. فنبه الشيخ ابن طريف قائلاً: السياسة أولى. يقول ابن عربي: فقلت له: ما دام رأس المال محفوظاً فلا بأس. فسكت رضي الله عنه[1].

ولكن ابن عربي لم يتعرض مع ذلك لمضايقات من قبل السلطة كما وقع للمتصوفة السابقين عليه وبعض المعاصرين. كان الجو قد تغير شيئاً ما لصالح الممارسة الصوفية. فعهود المطاردة والمحاكمة التي سادت أيام المرابطين قد ولت. والحكم الموحدي عموماً كان منفتحاً على الأفكار والإبداعات والنظريات. وكان من رجال الموحدين من اختار طريق التصوف منهجاً في الحياة. ومع ذلك فإن الإنسان يتوقف أمام سكوت السلطات الموحدية عن هذا الشاب النشيط المتنقل عبر الأندلس والمغرب. خصوصاً وأنه لا يتورع أن يتهم الأمراء والأسياد، ويتريب كثيراً من صلاتهم وعطاياهم. وباستثناء حادثة نشاز وقعت لابن عربي في مصر نقلها المقري في نفح الطيب[2] مفادها أنه تعرض لمضايقات هناك يمكن أن يقال بأن ابن عربي لم يلق من السلطات إلا التفهم والمساعدة، في المغرب عندما كان يستجمع عناصر نظريته الصوفية، وببلاد الشام والأناضول أكثر عندما كان يتبوأ في البلاطات هناك المواضع الرفيعة ويسامر الأمراء في شؤون الدين والتصوف.

ظاهري يقول بإمامة المرأة

أطلق المقري في نفح الطيب عبارة في حق ابن عربي جعلت بعضاً من الناس يفسرونها بأن ابن عربي كان متحللاً من المذاهب الفقهية. قال المقري[3]: «كان ابن

(1) روح القدس 105 .

(2) نفح الطيب 1-580 .

(3) نفح الطيب 2-161 بتحقيق إحسان عباس.

عربي ظاهري المذهب في العبادات باطني النظر في الإعتقادات».

وقد أُوِّل هذا الإطلاق إذن على أن ابن عربي كان غير مقتد بإمام من الأئمة الأربعة. وأُوِّل أيضاً على أنه كان متبعاً لمذهب ابن حزم الظاهري. وقد اشتدت تهمته «بالظاهرية» بسبب ما نسب إليه ضمن أعماله من أنه اختصر كتاب «المحلى» لابن حزم. ولكن ابن عربي بلغته هذه التهمة وهو لا يزال حياً، واضطر إلى أن ينفيها عن نفسه. وله في ذلك أبيات[1]:

نسبوني إلى ابن حزم وإني	لست ممن يقول قال ابن حزم
لا ولا غيره فإن مقالي	قال نص الكتاب ذلك علمي
أو يقول الرسول أو أجمع الخلق	على ما أقول ذلك حكمي

ولكن ابن عربي إن لم يكن ظاهرياً تماماً فهو متمرد شيئاً ما على اعتماد الأصول التي بنيت عليها المذاهب الفقهية المعروفة. وهو لا يختار منها إلا ثلاثة: نص الكتاب ونص الحديث وإجماع المجتهدين. ثم لا يقول بعد ذلك بباقي مصادر التشريع المعروفة حسبما تدل عليه الأبيات السابقة. ومن تأمل مناقشة ابن عربي للقضايا الفقهية في كتاب «الفتوحات» بالخصوص وجد أن الرجل لم يكن متبعاً لابن حزم الظاهري، ولكنه صاحب اختيارات خاصة به من بين سائر الأقوال الفقهية التي ترد حول مسألة من المسائل، فهو أحياناً مع أبي حنيفة وأحياناً أخرى مع الشافعي، وتارة مع ابن حنبل وأخرى مع الإمام مالك. ولا بد أنه اطلع كثيراً على علم الخلاف كما تنبىء عن ذلك مناقشته للفروع الخلافية. ولا بد أنه تبحر في فقه المالكية الذي كان يهيمن على موطنه الأول إشبيلية وعلى المغرب عامة. ولكن ابن عربي خرج من كل ذلك التكوين بما يشبه «اجتهاداً في داخل المذاهب». فهو لم يستقل إلى حد إنشاء وابتكار فتاوى مغايرة تماماً لما يوجد في المذاهب، ولكنه كان مائلاً إلى أن يختار من كل مذهب ما يترجح عنده. ولم ير ما يمنعه أحياناً من ترجيح اختيارات ابن حزم الظاهري. والظاهرية رغم جمودهم لا يوصف كل ما انتهوا إليه بالغلط. ففي اجتهاداتهم بعض من الصواب.

(1) الفقه عند الشيخ الأكبر محيي الدين بن عربي بمحمود محمود غراب ص 6 ط. دمشق 1981 .

ويظهر أن اختيارات ابن عربي الفقهية عموماً تميل إلى شيء من الفهم الظاهري للنصوص، وأنها تتسم عموماً بترجيح الاختيار الأرفق والأوسع ويدعمها غالباً بفهم باطني. وإذا أخذنا كمثال على هذا المنحى موضوع الإمامة في الصلاة نجد لدى ابن عربي الأفكار الآتية:

1- يتقلد الإمامة في جماعة أقرأهم لكتاب الله لا أفقههم بناء على حديث متفق على صحته. قال رسول الله ﷺ: **«يؤم القوم أقرأهم لكتاب الله فإن كانوا في القراءة سواء فأعلمهم بالسنة فإن كانوا في العلم بالسنة سواء فأقدمهم هجرة فإن كانوا في الهجرة سواء فأقدمهم إسلاماً ولا يؤم الرجل في سلطانه ولا يقعد في بيته على تكرمته إلا بإذنه»**.

وقد كان بعض الفقهاء قد تأول الأحقية بالقراءة على أنها الفقه في الأحكام، ورد ابن عربي هذا الفهم ومشى على ظاهر اللفظ في الحديث. وقال: إنه حديث متفق على صحته، وبه قال أبو حنيفة. وهو الصحيح الذي يعول عليه[1].

2- إذا كان الخلاف قد حصل بين الفقهاء حول إمامة الرجل الفاسق بين مجيز ومانع من ذلك وبين مفصل بين الفاسق المقطوع بفسقه وبين المظنون، وبين من يكون فسقه بتأويل وبين من يكون بغير تأويل، فإن ابن عربي يقول في الموضوع: وبالإجازة على الإطلاق أقول فإن المؤمن ليس بفاسق أصلاً إذ لا يقاوم الإيمان شيء مع وجوده في محل العاصي[2].

3- في مسألة إمامة المرأة يقول ابن عربي: من الناس من أجاز إمامة المرأة على الإطلاق بالرجال والنساء «وبه أقول». ومنهم من منع إمامتها على الإطلاق. ومنهم من أجاز إمامتها بالنساء دون الرجال. والاعتبار في ذلك أن رسول الله شهد لبعض النساء بالكمال كما شهد لبعض الرجال وإن كانوا أكثر من النساء في الكمال وهو النبوة[3].

ذهول بالحق عن السوى

كان ابن عربي يجمع إلى صفة الزهد ومعرفة العلوم الشرعية قسطاً وافراً من علم الكلام ومن مقالات الفلاسفة. وعندما أخذ يؤلف في فنون التصوف انعكس بعض ذلك

(1) الفتوحات. 1-445.   (2) م، س.   (3) م، س.

التكوين على فهمه وتقديمه للنظريات الصوفية. ويمكن أن يقال إنه خرج بالتصوف من الإتجاه الزهدي السني الصرف إلى مجال فلسفي يستعمل مصطلحات الفلاسفة ويتبنى بعضاً من آرائهم. وهناك مجال لقاء بين الفلسفة والتصوف لأن الفلسفة وإن كانت تعتمد على الأفكار وإفرازات العقول فهي أيضاً تؤمن بالرياضة الروحية والتصفية والتجرد. بل لقد جعل أفلوطين وأتباعه التجرد المادي أساساً لمعارفهم وفلسفتهم. والفلسفة الإشراقية عموماً تقوم على ضرورة التقلل من الماديات. وهذه أرضية مشتركة مع التصوف كما هو واضح. وهي أيضاً سبب الغلط الذي سقط فيه البعض من الدارسين عندما اعتبر التصوف فلسفة. بينما التصوف تقلل مادي لا يستند على العقل وإنما على الشرع.

وقد أقام ابن عربي، هذا المتصوف المتفتح، الربط بين عدة عوالم كانت لحد وقته نسبياً متناثرة. فقد استوعب ما تراكم خلال خمسة قرون من تاريخ الإسلام من الأبحاث الصوفية ومختلف التجارب الروحية ثم عمل على إعطاء صياغة جديدة لها مطعماً ذلك بشهاداته الشخصية وبما اقتبسه من المعارف النظرية التي كانت قد نضجت في إبانة من فلسفة وعلم كلام وتأويل. وكان التصوف يجنح دائماً نحو التأويل منذ أن تخصص وسط العلوم الدينية في معالجة القضايا الروحية. ولكن ابن عربي عمق هذا الجنوح إلى أبعد حد.

كما جمع ابن عربي في شخصه ما استقاه من هذا الفن في الجناح الغربي للعالم الإسلامي ثم ما انتهى إليه بحكم لقائه بأئمة هذا الشأن في المشرق العربي وبلاد الترك.

وأهم نظرية نسبت إلى ابن عربي وكانت سبب أكثر الإنتقادات الموجهة إليه، هي نظرية «وحدة الوجود» التي مفادها: أنه لا فرق بين الله والعالم، وأن الخالق عين المخلوق!.

ونظرية وحدة الوجود نظرية شائكة لعدة أسباب: لأنها تتداخل مع مفاهيم جد قريبة مثل الحلول والإتحاد والفناء، ولأنها نظرية ترجع إلى ما يعتبره الصوفية طوراً فوق طور العقل، ولأن الصوفية ينفون عن أنفسهم القول بمفهوم الوحدة المطلقة ويحملون على من يقصد ذلك.

فابن عربي مثلاً يرى أن العارفين لا يستطيعون أن ينقلوا مشاعرهم جملة إلى غيرهم

من الناس. وكأن الذي يستطيعونه هو أن يرمزوا بها إلى الذين بدأوا بدأهم. وأما من لم يشرع في بداية طريقهم فأنى له أن يفهم رموزهم. وأكثر من ذلك تقصر العبارة عن ترجمة سر الحقيقة. إن ابن عربي يستعمل في أسلوبه مصطلحات مأخوذة عن أصناف متنوعة من العلوم والمعارف. ويستعمل المفردات القرآنية والحديثية بمعاني مخترعة من قبله لا تقف عند سياقاتها الأصلية.

وهو كما رأينا آنفاً ينكر على ذلك المتصوف الذي التبس عليه الأمر، والذي نفى «السوى» الثابت عينه والصحيح بكل دليل كونه، وقال: من جحد عين وجوده أو نسب إلى نفسه ما لا تقتضيه مراسم حدوده بأن يقول إنه عين معبوده فلا خفاء بجهله...

وينكر مرات عديدة على القائلين بالوحدة في صفحات «الفتوحات المكية» وفي غيرها، ففي الفتوحات يقول: القديم لا يكون قط محلاً للحوادث ولا يكون حالاً في الحادث. وإنما الوجود الحادث والقديم مربوط بعضه ببعض. ربط إضافة وحكم. لا ربط وجود عين بعين. فإن الرب لا يجتمع مع عبده في مرتبة واحدة أبداً[1].

ويقول في الباب الثاني والتسعين ومائتين: هذا يدلك على أن العالم ما هو عين الحق. ولا حل فيه الحق إذ لو كان عين الحق. أو حل فيه لما كان تعالى قديماً ولا بديعاً.

ويقول في الباب 367: اجتمعت روحي بهارون عليه السلام في بعض المشاهدات، فقلت له يا نبي الله كيف قلت: فلا تشمت بي الأعداء. ومن الأعداء حتى تشهدهم؟ والواحد منا يصل إلى مقام لا يشهد فيه إلا الله. فقال لي هارون عليه السلام: صحيح ما قلت في مشهدكم. ولكن إذا لم يشهد أحدكم إلا الله، فهل زال العالم في نفس الأمر كما هو في مشهدكم. أم العالم باق لم يزل. وحجبتم أنتم من شهوده لعظيم ما تجلى لقلوبكم. فقلت له العالم باق في نفس الأمر لم يزل. وإنما حجبنا نحن عن شهوده. فقال قد نقص علمكم بالله في ذلك المشهد بقدر ما نقص من شهود العالم. فإنه كله آيات الله. فأفادني عليه السلام علماً لم يكن عندي.

إذن ينبغي أن ينزل كلام ابن عربي الموهم بالوحدة والإتحاد على توحد في الرؤية

(1) الباب 199 من الفتوحات. نقلاً عن ابن عربي لطه عبد الباقي سرور 167.

والمشهد لا على وحدة حقيقية واقعية[1]. فالعوالم باقية غير متلاشية رغم قول المتصوف أنه لا يشهد إلا الله. إنه فقط ذهول «بالرفيع» عن «الوضيع». إنه سكر وتلذذ برؤية لا تنفك أن تحول وتتبدل. فيرجع الناظر إلى حالة الصحو التي تعطي لكل ذي حق حقه. وقد عبر ابن عربي نفسه عن هذا التنقل والتطور وما يحدثه من حيرة لدى الناظر بقوله: «وبالجملة فالقلوب به تعالى هائمة والعقول فيه حائرة. يريد العارفون أن يفصلوه تعالى بالكلية عن العالم من شدة التنزيه فلا يقدرون. ويريدون أن يجعلوه عين العالم من شدة القرب فلا يتحقق لهم. فهم على الدوام متحيرون فتارة يقولون هو. وتارة يقولون ما هو. وتارة يقولون هو ما هو. وبذلك ظهرت عظمته تعالى!.

إن الوحدة المطلقة التي يلمح لها الصوفية ومنهم ابن عربي لو فهمت في إطار «الشهود الإيماني» والتعلق اليقيني الدائم بالله لما كان في استساغتها غضاضة، ولما اضطربت منها العقيدة الإسلامية في شيء. ولكنها إن أخذت بالمأخذ التي يروج له المستشرقون وخصوم التصوف تتحول فعلاً إلى معول خطير لهدم الدين الإسلامي برمته.

فكرة الحلول والوحدة فكرة قديمة في الشعوب والديانات في أقصى الشرق من بوذية وبرهمانية وتشعباتها. ينقسم أصحابها إلى طائفتين: الأولى ترى الله سبحانه روحاً والعالم جسماً لذلك الروح. وترى أن الإنسان إذا تجرد وتطهر من الماديات يسمو ويعرج ليلتقي بالروح الكبرى التي هي الله ويسعد السعادة القصوى. وطائفة ترى أن الموجودات لا حقيقة لوجودها. وأن الموجود هو الله. فكل شيء هو الله. والله هو كل شيء. يتجلى حقيقة في ذاته ويتجلى أيضاً في تجليات كثيرة مجازية. وهذه فكرة إلحادية لا يقوم معها عقل ولا شرع ولا دين. تهدم الديانات من أساسها وتلغي يوم الدين والجزاء والجنة والنار. تشكك في الحياة الأخرى، وتجعل الخلق عين الخالق. فلا معنى إذن لأي قانون وأي ضابط.

وهذه الفكرة الإلحادية هي التي لبَّس بها المغرضون على الناس النظرية الصوفية

(1) مع ذلك لن تخلو الساحة من الدارسين المتشبعين بالمفاهيم الفلسفية الذين يؤمنون بأن ابن عربي داعية لمذهب وحدة الوجود. وقد وجدنا الدكتور طلعت مراد بدر (في مقال بالمجلة العربية للعلوم الإنسانية، الكويت. ع 24) ينتصر لمبدإ وحدة الوجود. ويحاول تقريبه والاحتجاج لشرعيته! وهو يتبنى أيضاً الأفكار القائلة بتداخل المفاهيم الهندية والأفلاطونية والشيعية في النظرية الصوفية.

البريئة منها كل البراءة كما رأينا. فأصبح الصوفية في نظر من لا إمعان له هم الزنادقة أعداء الدين، بعد أن كان كل شيء يجعلهم المرشدين المخلصين في نشر الدين الحق!.

من القطبانية إلى الكفر

كل من ترجم ابن عربي من مناصريه القدماء اهتم بدفع التهمة عنه وتبرىء ذمته من أي خلل في الإعتقاد. فابن القاضي يقول في جذوة الاقتباس: إن في محكم كلامه ما يدفع عنه ما نسب إليه[1]. أما ابن عبد الملك المراكشي، وهو الناقد الخبير، فقد فضل أن يلتزم الحياد عندما ترجم ابن عربي ولم يدل بدلوه في موضوع إدانته أو تزكيته.

وقد عنى المؤرخ العباس بن إبراهيم في كتابه الإعلام[2] بتقديم جمهور غفير من العلماء المزكين لابن عربي النافين عنه كل زندقة أو مروق عن الدين. وهو بذلك يساهم في الرد على من طعن فيه إلى حد التكفير. نقل قول الحافظ الذهبي: «إن في كلامه وشعره شطحا. ولعل ذلك وقع منه في حال سكره وغيبته فيرجى له الخير». وسجل تعقب الحافظ ابن حجر في لسان الميزان لما كان الحافظ الذهبي قد وصمه به في كتابه ميزان الإعتدال. ثم شهد بنفسه وقال: «ولا يلتفت إلى كلام من تكلم فيه». وساق أيضاً شهادة مجد الدين الفيروزابادي وقوله: «أن ثمة طائفة يعظمون عليه النكير وربما بلغ بهم الجهل إلى حد التكفير. وما ذاك إلا لقصور أفهامهم عن إدراك مقاصد أقواله وأفعاله ومعانيها». وكان الشيخ زروق قد قال: سئل شيخنا الإمام القوري عن ابن عربي فقال: هو أعرف بكل فن من أهل كل فن! قيل له لم نسألك عن هذا. فقال: اختلف فيه من الكفر إلى القبطانية. قيل له: فما ترجح عندك؟ قال: التسليم.

ويبدو أن ابن عربي شكل طوال القرون التي أعقبت وفاته موضوع أخذ ورد بين من يعلي من شأنه ويصفه بأجل أوصاف الولاية والعرفان وبين من ينقص من مقامه ويخدش في عقيدته إلى حد نزع صفة الإيمان منه. وكان لكل من الفريقين تآليف ومقالات ونقاشات. ويذكر أن السيوطي ألف في نصرته رسالة «تنبيه الغبي على تنزيه ابن عربي».

---

(1) جذوة الاقتباس في ذكر من حل من الأعلام مدينة فاس. 1 -281 ط 1973 الرباط بأحمد ابن القاضي المكناسي.

(2) الإعلام بمن حل مراكش وأغمات من الأعلام. جزء 4 ص 210 وهو ينقل أكثر ما جاء عند المقري في نفح الطيب: 2-161.

وألف الشيخ عبد الغني النابلسي تآليف عدة في الدفاع عن ابن عربي وتوجيه كلامه منها:

«رسالة الرد المتين على منتقص العارف محيي الدين»[1].

أما أولئك العلماء الذين كانوا يحبونه ويعتقدون في ولايته فأكثر من أن يحصرهم الاستقصاء[2]. ويمكن أن يقال إجمالا أن أكثر الصوفية الذين جاءوا بعده كانوا ينظرون إليه بعين الإعظام والإجلال حتى تواطأ الجميع على نعته «بالشيخ الأكبر».

غير أن ثمة طائفة قليلة من الصوفية أيضاً رأت في تآليفه أنها لا تليق بالمبتدئين في الطريق الصوفي. فكأن ابن عربي يطنب في الكلام عن «معارف وأذواق الواصلين» لو تعلق بها المبتدئون دون عمل ديني جاد من أجل تحصيلها ستكون مشتته لهممهم أكثر من أي شيء آخر!.

وممن كان يذهب هذا المذهب الصوفي عبد الرؤوف المناوي الذي قال: الحاصل أنه اختلف في شأن ابن عربي، والعفيف التلمساني والقونوي وابن هود وابن سبعين وتلميذه الششتري. وابن مظفر، والصفار[3]. ومن الكفر إلى القطبانية. وكثرت التصانيف من الفريقين في هذه القضية. ولا أقول كما قال بعض الأعلام: سلم تسلم والسلام. بل أذهب إلى ما ذهب إليه بعضهم أنه يجب اعتقادهم وتعظيمهم. ويحرم النظر في كتبهم على من لم يتأهل لتنزيل ما فيها من الشطحات على قوانين الشريعة المطهرة[4].

ويلاحظ ازدياد المحبين في ابن عربي في العصر الحديث، من قبل المستشرقين بالخصوص. وهو يشكل محور عدة دراسات وأبحاث في الغرب المسيحي. ويعترف له الغربيون بأثر في جانب العلوم الإنسانية من النهضة الأوروبية. وقد لوحظ تأثيره في الداعية الكاطلوني ريمون لول. (1315 - 1235م). ويرى أثين بلاسيوس أن «دانتي» استفاد من ابن عربي في إنشائه «للكوميديا الإلٰهية» عن طريق توظيف أشياء من وصفه

(1) مخطوط المكتبة الظاهرية رقم 9873 تصوف. وبالظاهرية رسائل أخرى في الانتصار له.

(2) عد منهم محمد رياض المالح في كتابه حوالي مائتين.

(3) لعله هو الصفيفر المذكور في معرض انتقاد المفسر أبي حيان على الصوفية (البحر المحيط ج 5 ص 32) وهو شخصية غامضة، المعلومات عنها قليلة.

(4) الإعلام بمن حل مراكش وأغمات من الأعلام 4- 215 .

للإسراء. وكان ابن عربي مغرماً بالحديث في واقعة الإسراء والمعراج واعتبر المعراج النبوي إلى السموات رمزاً للمعراج الروحي الذي يحياة الصوفية. وتحدث في «الفتوحات» على معراجه هو وما لقي فيه من البشارات والفوائد. كما خصه بتأليف مستقل مبني على الكناية بأسلوب أدبي رامز في كتابه «الإسراء إلى المقام الأسرى»[1].

(1) حقيقته د. سعاد الحكيم. وطبع بييروت 1988 .

الدعوة الغزالية

- متابعة أهل الشرق
- هل يتنكر متفلسف للعقل
- صوفي يهاجم الباطنية
- مسارعة إلى الإنتساب
- تلاميذ غزاليون
- حلقة القاضي في سلسلات التصوف
- انتساب تومرتي خادع
- الإحياء يدعم الشرعية
- ابن حمدين على رأس المناهضين
- اعتراض الطرطوشي
- ضعف في الحجج أو تشفع مرفوض؟
- مآخذ كلامية
- اللذات عقلية غير حسية
- عمل القلوب
- مهرجانات لإتلاف الكتب
- فتاوي مضادة
- نتيجة معاكسة
- عناية مسترسلة
- انتقاد ابن سبعين
- الغزالي يتهافت وابن طفيل يتغزل
- نفس غزالي في الفكر الغربي

متابعة أهل الشرق

ينبغي لنا أن نتساءل عن الدور الذي لعبه الإمام أبو حامد الغزالي في المدرسة الصوفية المغربية. فإلى أي حد ساهم أبو حامد في إشباع المغاربة بهذه القناعة الصوفية، وتحرير نظرتهم إلى الحياة من خلال هذا المنهج؟ إنه سؤال يحق لنا أن نطرحه بسبب ما يتردد أحياناً في الدراسات الفكرية من أن الغزالي أدخل الفكرة الصوفية إلى الساحة المغربية، وبسبب الهالة الكبيرة المشعة التي اكتسبتها شخصية الغزالي؟

لن يخلو الجواب على التساؤل من فائدة لأن وضعية الغرب المسلم في القرون الوسطى تنبىء عموماً عن ميل للأخذ عن الشرق. فإلى أي حد أخذ المغاربة قسطهم من التصوف على يد أبي حامد الغزالي؟

لا أحد ينكر أن الغرب المسلم بقي تابعاً للمشرق في عدة مناحي من مقوماته الفكرية. فهو وإن أحرز الإستقلال والسيادة - والريادة في بعض المجالات - فقد بقي مديناً للمشرق الإسلامي في مجالات متعددة أخرى، ثقافية ودينية بالخصوص.

وقد كانت الأندلس لا ترى أية غضاضة في هذه التبعية. وكانت تبحث عنها كما لو أنها تشكل امتيازاً في حد ذاتها. حتى أدى الأمر أحياناً إلى انتساب أجوف خال من كل معنى، وأصبح وضعاً يبعث على السخرية والاستهزاء أحياناً.

لاحظ ذلك النقاد والأدباء من أهل تلك العصور في أسف دون أن يستطيعوا تغيير وجهة ذلك التيار، وفي هذا المعنى يقول ابن بسام: إن أهل هذا الأفق - يعني الأندلس- أبوا إلا متابعة أهل الشرق يرجعون إلى أخبارهم المعتادة، رجوع الحديث إلى قتادة. حتى لو نعق بتلك الآفاق غراب أو طن بأقصى الشام والعراق ذباب لجثوا على هذا صنماً وتلوا ذلك كتاباً محكماً[1]!

ولعله كان للمغاربة والأندلسيين بعض العذر فيما كانوا يذهبون إليه قديماً. فبين المشرق والمغرب قيم مشتركة وقناعات موحدة ومقاصد متحدة. لكن هل كان أهل

---

(1) الذخيرة : ق1 م1 ص12 ط. الدار العربية للكتاب 1975 .

الأندلس والمغرب يغفلون عن الحقيقة الكبرى المتمثلة في أن الحق والإحسان والإبداع ليست مقصورة على قطر من الأقطار ولا عصر من الأعصار؟ فليس المشارقة - رغم سبقهم إلى اعتناق الدين الإسلامي - بأكثر ذكاء ولا أوسع فطنة من غيرهم. فالإمتياز والأفضلية لا تتحجر في جهة دون جهة ولا في زمان دون آخر رغم شيوع المثل السائر «الفضل للمتقدم». وهكذا كانوا يجتهدون أحياناً في الاقتداء المحمود بأدباء وعلماء وصوفية المشرق، وأحياناً يجتهدون في التقليد المتعصب الأعمى لهم.

ومع كل ذلك لا ينبغي أن يعمم الكلام بتسرع وأن ينسب كل اجتهاد مغربي إلى أصل مشرقي. فالاجتهادات البشرية قد تتشابه. والنتائج المتوصل إليها قد تتفق. ولا يعتبر مع ذلك بالضرورة أن أحد الأطراف نقل أو نهب من الآخر، فقد تتشابه التجارب على حد قول الأوائل: «قد تتوارد الخواطر ويقع الحافر حيث وقع الحافر».

هل يتنكر متفلسف للعقل؟

لماذا كان الإمام الغزالي مرشحاً أكثر من غيره ليُتساءل عن مدى تأثيره في المغاربة؟ لأنه كان أهم شخصية في الشرق الإسلامي في الفترة التي سبقت الحقبة التي نحن بصدد دراستها. فقد كان القرن الخامس متسماً على مستوى «النفسية المسلمة» بهزيمة عقلية وتشكك في الدين وضعف في اليقين. وشهد الزمان انحلالاً في الأخلاق واضطراباً في الأوضاع ساهم فيه شيوع عاملين: النظريات الفلسفية والدعوات الباطنية. وكان المجتمع المسلم في حاجة ملحة إلى شخصية قوية جديدة ترد إليه اليقين في العقيدة والإستقامة في الأخلاق. فكان هو الغزالي الذي ظهر كما وصفه ابن السبكي «والناس أحوج إلى رد فرية الفلاسفة من الظلماء إلى مصابيح السماء، وأفقر من الجدباء إلى قطرات الماء. فلم يزل يناضل عن الدين الحنيفي بجلاد مقاله ويحمي حوزة الدين حتى أصبح الدين وثيق العرى، وانكشفت غياهب الشبهات[1].

وقد تعامل الغزالي مع المشكل القائم بالتعامل المناسب لطبيعته فحارب داء التشكك في الدين بدعوى التفلسف بدواء التفلسف نفسه، فهدم الجدار الذي كان قائماً بين

---

(1) طبقات الشافعية: 6/ 193.

التدين والتعقل وأدخل الأسلوب الفلسفي في تناول المواضيع الدينية. وانتهى إلى تسفيه ما كان يعتز به المثقفون من تبعية لأرسطو وأفلاطون وأضرابهما مستنداً في ذلك إلى اطلاع واسع متأن للفسلفة وإلى تجربة اجتماعية وروحية عميقة.

كان الغزالي يرى أن الخطر على الدين لا يكمن في الفلاسفة الطبيعيين أو الدهريين الذين يجحدون الربوبية لأن قناعة المسلمين بهذه المسلَّمة لا تتزحزح بجحود هؤلاء، وإنما الخطر كان يتمثل عنده في الفلاسفة الذين يعرفون باسم «الإلـٰهيين» الذين يرومون الإقرار بوجود الإلٰه الصانع كما يسمونه، أو واجب الوجود، أو العلة الأولى أو غير ذلك - ولكنهم يعاكسون المسلمين في بقية العقائد ويشاكسونهم في الشرائع. حتى إنهم يناقضون الدين الإسلامي مناقضة جذرية.

وقد سيء فهم هذه المقاومة الغزالية أحياناً واعتبرت من لدن البعض تنكراً للعقل واتهم بأنه أبطل القدرة الفكرية في الإنسان وأعلى فيه صوت التبعية والإيمان. ولكن الغزالي في الواقع حاول أن يثبت أن العقل لا يمضي وحده في الإلـٰهيات دون أن يهتدي بنور الوحي وإلا أصابه التيه في بيداء التناقض والحيرة.

لم يدع الغزالي إلى تجميد العقل وتوقيفه - بل أكد على تفرده في مجالات معلومة وأنكر على المتدينين إغراقهم في التغافل عن مقتضيات العقل إلى حد العناد في البديهيات، لقد أراد أن يوضح إلى أي حد يمكن للفلسفة أو البحث العقلي أن يختلف أو يتفق مع الدين، فهو في الحقيقة عزز العقل الناقد المستقل على العقل المقلد المسلم لآراء الكبراء المشهورين. وعزز العقل أيضاً إذ أظهر له المجالات التي سيخبط فيها ويلاقي فيها حتفه. وهذا هو الخطأ الذي وقع فيه العقلانيون عندما اتهموا الغزالي بأنه نقض العقل في حين أنه كرمه. وذلك شبيه بالخطأ الذي وقع فيه الفقهاء الذين اتهموه بالهجوم على الفقه وأهله - في كتابه الإحياء - في حين أنه كان يرمي إلى تكريم الفقه والفقهاء عن طريق ربط العبادات بمغازيها الأخلاقية وأهدافها الإجتماعية لكي لا تتحول إلى طقوس شكلية فارغة، لأن التشريعات ليست شيئاً في حد ذاتها لولا القيم الروحية التي تلابسها.

صوفي يهاجم الباطنية

لكن الغزالي لم يقف عند كل هذا وإنما انتهى كما هو معلوم إلى التصوف وانتصر

له واعترف له بماله من الشفوف والسبق وذلك في نزاهة وموضوعية عاليتين جعلته يتجه إلى الصوفية أنفسهم ببعض النقد.

ومن هنا تأتي أهمية الغزالي بالنسبة لدراستنا فهو مفكر فذ واجتماعي كبير ومتصوف شهير، له قدرات تعقلية عالية وله ممارسة صوفية وتجربة روحية عميقة تكذب هذه وتلك ما قد يعتقد من مناقضة التصوف للعقل.

يرى بعض الباحثين - ومنهم العقاد - أن تصوف الغزالي الذي قطع به العلائق مع الدنيا وهرب به من المشاغل وأقبل من خلاله بكنهه وهمته على الله ووصل معه إلى حالة يستوي فيها عند القلب وجود الشيء وعدمه. هذا التصوف قد منحه قدرة على التفكير الفلسفي الحر، والتأمل العقلي العميق الذي لا يتاح مثله لمن يفكر وهو حبيس الشهوات والماديات[1].

لم يحتل الغزالي تلك المكانة المرموقة بين علماء الإسلام حتى لقب «بحجة الإسلام» بسبب بنائه العلمي فقط، وبسبب مقاومته للفلاسفة والباطنية فقط: وإنما أيضاً لما أمدته به القدرة من إشعاع روحي وتأثير وجداني بقي أثره في علوم الأمة الإسلامية وخواصها على امتداد أزمان.

ويندهش الناظر فعلاً من هذا التأثير الغزالي الذي امتد أفقياً في كل أقطار العالم الإسلامي وامتد عمودياً في تحوير الشخصية المسلمة عبر أجيال وظهر صداه في العقائد والأخلاق والأفكار والأعمال.

يرجع السر في ذلك إلى وضوح أسلوب الغزالي وسهولته وقدرته على تبسيط المعقد وتقريب البعيد بالشرح وضرب المثل والترتيب البيداغوجي المحكم. ويرجع إلى قدرته على هضم المعارف السابقة لأوانه وتمثلها وتخليصها عصارة نقية. ويرجع أيضاً إلى تفانيه في النقد الذاتي وابتغاء الإخلاص لله وتجرده عن حظوظه النفسية.

وقد كان للاختيار الكبير الذي أخذت به شخصية من هذا الحجم والوزن أكبر الأثر

(1) يوسف القرضاوي الإمام الغزالي بين مادحيه وناقديه ط1 سنة 1988 .

على المسلمين في الشرق والغرب. فقدرته الفائقة الواعية على التمييز بذكاء بين «التصوف» وبين «الاتجاه الباطني» الذي ينسب إليه عادة ويدمج فيه خطأ من قبل غير المتبصرين، ساعد ولا شك على تنقيه ساحة التصوف من تهمتين خطيرتين: تهمة تعطيل شريعة الإسلام تحت ضغط التأويل الباطني. فهذا الشخص الذي ينتصر للتصوف هو نفسه الذي يقود أكبر حملة إسلامية لفضح الباطنية! وتهمة إلغاء العقل من التعامل مع أن نصوص الدين تدعو إلى استعمال العقل.

وشهادة الغزالي، بعد اكتسابه لمختلف التجارب، لصالح التصوف سيبقى لها أثر وأيما أثر. ولا بأس من أن نكررها على أسماعنا فلها من القيمة مالها في بحثنا هذا:

يقول الغزالي في كتابه «المنقد من الضلال»: علمت يقيناً أن الصوفية هم السالكون لطريق الله تعالى خاصة وأن سيرتهم أحسن السير وطريقهم أصوب الطرق وأخلاقهم أزكى الأخلاق. بل لو جمع عقل العقلاء وحكم الحكماء وعلم الواقفين على أسرار الشرع من العلماء ليغيروا شيئاً من سيرهم وأخلاقهم ويبدلوه بما هو خير منه لم يجدوا إليه سبيلاً وأن جميع حركاتهم وسكناتهم في ظاهرهم وباطنهم مقتبسة من نور مشكاة النبوة. وليس وراء نور النبوة على وجه الأرض نور يستضاء به. وبالجملة: فماذا يقول القائلون في طريقة طهارتها وهي أول شروطها تطهير القلب بالكلية عما سوى الله تعالى. ومفتاحها الجاري منها مجرى التحريم من الصلاة استغراق القلب بالكلية بذكر الله. وآخرها الفناء بالكلية في الله[1].

مسارعة إلى الانتساب

فلا غرابة إذا أصبح الانتساب إلى مدرسة الغزالي امتيازاً عند معاصريه ومن جاء بعدهم، ولا غرابة أيضاً أن يتسابق الناس - ومنهم مثقفو الغرب الإسلامي - إلى الأخذ عن الغزالي أو سلوك تجربته من جديد أو استخدام المسلّمات لديه حجة قوية في الإقناع. حتى أصبح الغزالي مضرب المثل عند الأجيال اللاحقة التي أصبحت تنعت المتفرد المتفوق بأنه «غزالي عصره» وحتى استأثر الغزالي بلقب اصطلاحي عند العلماء: «حجة الإسلام».

(1) المنقذ من الضلال ط 1-30، ط1 بمصر سنة 1316 .

نعم، أُخذ على الغزالي بعض ما انتهى إليه. ووجد البعض من المفكرين مسوغاً للطعن فيه. وقد توقفوا بالخصوص في قضايا تتصل عنده بالتجربة الصوفية كقوله «بعلم الكشف أو المكاشفة» وادعائه أن هناك من الأسرار والعلوم ما «لا يجوز أن يودع في الكتب». ومع ذلك فإن ما توجه عليه من قدح وطعن إذا سلم من الخلاف الحاصل حوله - وهو كثير - يبقى ضيئلاً بجانب قوة الشخصية التي شهدت بها الأكثرية للغزالي، وبجانب الإشعاع الذي حصل عليه شرقاً وغرباً.

وقد سارع الناس إلى الأخذ عنه والاقتباس من تجربته. وكان أولئك الناس ينتمون إلى مختلف الشرائح الفكرية. تتلمذ له العلماء والنظار والفقهاء. وسلم له الإرادة عباد ونساك وصوفية. فكما كان الغزالي أستاذاً وهو بالمدرسة النظامية، كان مربياً روحياً في الحقبة الأخيرة من حياته. فما الذي استفاده المغاربة منه؟

منذ الآن نرى من اللازم إبعاد الفكرة الخاطئة المترددة أحياناً التي مفادها أن الغزالي هو الذي أدخل التصوف إلى المغرب المسلم، أو أن كتاب الإحياء هو أول بسط لنظريات الزهادة والتخلق والمعاملات القلبية عند المغاربة.

ولا حاجة لنا إلى مزيد من الكلام في هذه النقطة. فمن الشبهات المنحطة - المعارِضة للبديهيات - ما يكون من الغباء أن يحاول المرء محاججته. وفي المباحث المتعلقة ببداية التصوف بالأندلس والمغرب من هذه الدراسة غنى عن كل ذلك.

كان الصوفية المغاربة يرحلون قبل الغزالي إلى المشرق ويتلاقون بأصحاب هذا الفن هناك كما حظوا بسمعة في تلك الديار حتى كان بعض المشارقة يقصد المغرب من أجل ملاقات شيوخه، وفي كتاب «التشوف» إشارات إلى ذلك[1].

ولكن أبا حامد الغزالي إذا لم يكن أدخل التصوف إلى الساحة المغربية، فهو قد عمل مع ذلك على ترسيخ هذا الإتجاه بها وأضفى قدراً كبيراً من الثقة على نفوس الآخذين به. وهو من جهة أخرى استطاع أن يبلور في قوالب لغوية واضحة ومرتبة مجموعة من المشاعر والتجارب التي كانت تتولد عن الممارسة الصوفية عند بعض

(1) التشوف، 146 .

المغاربة. مع أنه لم يكن بالطبع أول من أصدر مؤلفاً صوفياً يصل إلى المغرب، فقد كانت تآليف الصوفي الحارث بن أسد المحاسبي قد سبقته بأزمنة إلى الوسط المغربي وانتقى المغاربة منها بالخصوص كتاب «الرعاية لحقوق الله» وعكفوا على مطالعته وإقرائه. والإشارة حول ذلك كثيرة في «التشوف» لابن الزيات وفي «المستفاد» للتميمي. وقد استمرت العناية بكتاب «الرعاية» وبرسالة القشيري حتى بعد طلوع فجر كتاب «الإحياء» على الأوساط العلمية المغربية. وتأكد ذلك إبان حملة مصادرة الإحياء واستمر بعد رجوع المشروعية إليه. ومن الذين كانوا عاكفين على كتاب الرعاية رواد حلقة الأستاذ أبي الحسن بن حرزهم وخليفته في الوعظ والتذكير الشيخ عيسى بن الحداد[1]

تلاميذ غزاليون

أخذ عن الغزالي من المغاربة والأندلسيين: أبو عبد الله محمد بن الحسن الخولاني، المعروف بالبلغي من أهل المرية[2]، وأخذ عنه أبو محمد صالح بن محمد بن عبد الله بن حرزهم[3] عم أبي الحسن علي بن حرزهم، وبقرية قرب بيت المقدس جرت له تلك الواقعة التي تنبىء عن تمكن عال في إرادته وتحكم كبير في نفسه، حيث إن أبا حامد الغزالي دخل مع أصحابه المسجد الذي كان يؤم به صالح بن حرزهم واشتهى أصحابه عنباً في شجرة كانت بالمسجد فطلب من أصحابه أن يستفتوا الإمام عمن يملك ذلك العنب. فأجاب أبو محمد صالح بن حرزهم: لا أدري على من حبس ولا تعرضت له ولا أكلت شيئاً منه قط. فأخبروا أبا حامد بذلك، فقال: هذا مغربي له أعوام في هذا المسجد لم يتعرض لهذا العريش ولا عرف خبره وأنتم من ساعة واحدة لم تملكوا أنفسكم!.

وأخذ عن الغزالي بعض شيوخ فاس منهم عبد الله بن عبد الرحمن العراقي فيما يحكيه صاحب «الحلل الموشية»، وأبو الحسن علي بن أحمد الكتاني فيما يذكر صاحب «المستفاد». وأخذ عنه عالم من مدينة شريش يدعى «ابن الذيل» كما أشار إليه ابن الزبير في «صلة الصلة»[4] كما سمع منه بمكة سنة 497 أبو القاسم عبد الرحمن بن أبي رجاء

(1) المستفاد للتميمي. ص 78 مصور عن المخطوط.

(2) معجم أصحاب الصدفي، 105 وقد توفي البلغي سنة 515 وانظر أيضاً الصلة لابن بشكوال 2-572 .

(3) التشوف 94 .

(4) صلة الصلة، مخطوط القرويين. في معرض الترجمة لأبي بكر علي بن الغزال.

البلوي اللَّبَسي الذي تصدر للإقراء بالمرية بعد رجوعه.

وانطلاقاً من ابن أبي رجاء اللبسي يتشكل سند آخر لوصول أفكار المدرسة الغزالية إلى فاس. فقد أخذ عن ابن أبي رجاء أبو الحسن علي بن عبد العزيز القيسي الذي انتقل من بسطة بالأندلس إلى فاس وأقرأ بها العلوم. وممن أخذ عنه بها المقرىء أبو محمد القاسم بن محمد بن عبد الله بن طويل إمام جامع القرويين كما أفادنا ذلك ابن الزبير في «صلة الصلة». وقد استخرج الأستاذ محمد بن شريفة من كتاب «دلائل القبلة» لمؤلفه أبي علي صالح الأيلاني أن أحد الماجريين، قبيل أبي محمد صالح، كان من تلاميذ الإمام الغزالي. وهذا الماجري متقدم طبعاً على أبي محمد صالح وكان يدعى محمد بن جابر الماجري[1].

ويذكر أن أبا الحسن بن حنين، علي بن أحمد الكناني المقري تلقى بعضاً من العلوم عن أبي حامد الغزالي، وأبو الحسن بن حنين قرطبي لكنه رحل وحج وقضى مدة بالمشرق منها تسعة أشهر بالقدس كان مضطلعاً فيها بمهمة التدريس[2]، وعندما رجع من رحلته استقر بمدينة فاس وصار معدوداً من أعلامها وتوفي سنة569 وهو معتبر من القنوات الكثيرة التي تدفق منها علم الغزالي على المغرب العربي.

وأخذ عن الغزالي بالواسطة، عن طريق التلمذة على أصحابه، بعض من رجالات المغرب. فأخوه أحمد الغزالي كان حلقة أخرى في توصيل تعاليمه إلى آخرين أمثال الحاج البغدادي، من بني جموح من أهل فاس الذي لازم الفقيه أحمد الغزالي والذي كان حاضراً بحلقته عندما جاءه نعي أخيه أبي حامد. قال: دنا منه رجل أكثر من عادته وأسرَّ إليه حديثاً فهمنا على أثره التغير العظيم في وجه الفقيه وقام على الفور ولم نقدر على مكالمته وغاب عنا يوم أو نحوه. فلما رأيناه بعد ذلك استفهمناه عن السبب الذي أزعجه من مقامه فأخبرنا بوفاة أخيه أبي حامد الغزالي[3].

---

(1) محمد بن شريفة، الماجريون. مقال في كتاب: أبو محمد صالح. المناقب والتاريخ ط 1990 النشر العربي الإفريقي. الرباط.

(2) صلة الصلة ص 103، ط. الرباط.

(3) التشوف، 36 .

ومن أهل مرسية كان أبو العباس أحمد بن عمر بن أفرندو المعافري قد رحل إلى المشرق وحج ولقي أبا الفتح بن الدندانقاني، من أصحاب أبي حامد الغزالي[1].

وينتسب علماء مغاربة آخرون إلى الإمام الغزالي انتساباً يكاد يكون معنوياً دون تحقق أي لقاء. وفي كتب الأدب الصوفي والكرامات والمناقب ترد أحياناً دعاوي الانتساب من هذا النوع دون أن يهتم ناقلها بأي تحقيق تاريخي للمسألة. وفي القصائد التي تنظم من أجل سرد أسانيد الطرق الصوفية بعض الفائدة أحياناً، ولكنها لا تخلو أحياناً أخرى من الإضطراب وانعدام الإطمئنان العلمي. أثبتت إحدى هذه القصائد مثلاً الصلة بين ناصر الدين المشذالي وأبي حامد الغزالي. فقال ناظمها:

عن شيخه الذي حوى كل شرف	بناصر الدين المشذل عرف
عن شيخه ذي الرتب العوالي	أعني أبا حامد الغزالي

كما أثبت من جهة أخرى تلك الصلة المزعومة بين ابن عربي وابن مشيش، صالح المغرب المشهور. فقال في موضع آخر:

عن شيخه ذي الشرف القطب الهمام	نجل مشيش سيدي عبد السلام
عن شيخه ابن عربي الحاتمي	بحر العلوم جامع المكارم

وقد نسجت الأسطورة الشعبية أيضاً كرامات أضافتها إلى صلحاء مغاربة وربطتها بأبي حامد الغزالي. ومن أغرب ما ذكر من هذا الإطار ما اعتبر كرامة لأبي عبد الله أمغار، شيخ رباط «تيط نفطر»، مفادها أن أبا حامد الغزالي عندما أشرف على الموت أوصى بأن لا يكفن ولا يغسله إلا ثلاثة رجال غرباء، فكان الأمر كما قال. وأن بعض

(1) الذيل والتكملة 1-351 وانظر أيضاً التكملة لابن الأبار 1-72 .

وقد جعل ذ. محمد المنوني من الآخذين عن أبي حامد: عباد بن سرحان بن مسلم المعافري الشاطبي المتوفى بعدوة المغرب الأقصى سنة 543 نقلاً عن الصلة لابن بشكوال (رقم 973) وبغية الملتمس للضبي (رقم 1119). هذا وفي النسخ التي بين أيدينا من هذين المصدرين (ط، دار الكتاب العربي. القاهرة 67-1966) لا ذكر لهذا الأخذ المزعوم عن الشيخ أبي حامد. فلعل الأستاذ المنوني وهم في ذلك. أو أخذه استنتاجاً من قرائن أخرى والمترجم عباد بن سرحان من المغاربة الذين قاموا برحلة مشرقية أيام تواجد أبي حامد الغزالي بتلك الديار. انظر مقال: إحياء علوم الدين في منظور الغرب الإسلامي. لمحمد المنوني. مقال ضمن كتاب: أبو حامد الغزالي، دراسات في فكره وعصره وتأثيره، منشورات كلية الآداب بالرياض.

الفضلاء ممن حضر ذلك ميز الثلاثة بصفاتهم. كما أن بعضهم الآخر سمع هاتفاً يخبره بأن الثلاثة هم: الشيخ أبو عبد الله أمغار الذي جاء لذلك من المغرب الأقصى من عين الفطر وأن الرجلين الذين غسلانه هما صاحباه الشيخ أبو شعيب أيوب بن سعيد من آزمور وأبو عيسى بن وازجيج من أهل «إيغور». وأنه بعد هذا الحادث الخارق للعادة قام متصوفة من العراق والشام بالرحلة لرؤية هؤلاء الثلاثة بالمغرب، وأنهم وصلوا عندهم فعلاً واستوهبوا منهم الدعاء[1]! في حين تذهب روايات أخرى إلى أنهم وصلوا بعد وفاة الثلاثة واكتفوا بزيارة قبورهم. ولكن لا يبعد أن يكون لأبي عبد الله أمغار وأسرته منزلة في نفس أبي حامد الغزالي نشأت عن الوصف الذي أعطاه له عنهم القاضي أبو بكر بن العربي الذي كان على علم بصلحاء المغرب والأندلس، قبل رحلته المشرقية. ويذكر أنه عند عودته منها قصد أيضاً رباط «تيط نفطر» للقاء بني أمغار[2].

القاضي حلقة في سلسلات التصوف

من الشخصيات القوية المغربية التي انتسبت إلى الإمام الغزالي شخصيتان بقي لها صدى بعيد في المغرب: القاضي أبو بكر بن العربي المعافري وأبو عبد الله محمد بن تومرت زعيم الدعوة الموحدية.

(1) أما القاضي أبو بكر بن العربي فلقاؤه إياه ثابت. يقول ابن العربي: كنت رأيته- أي الغزالي - ببغداد يحضر دروسه أربعمائة عمامة من أكابر الناس وأفاضلهم يأخذون عنه العلم[3]. ثم لقيه بعد أن سلك الغزالي طريق التصوف، وهو يرتدي مرقعة، فقال له متعجباً: يا شيخ العلم والتدريس أولى لك من هذا إذ بك يقتدى وبحكمك إلى معالم المعارف يهتدى فقال: هيهات لما طلع قمر السعادة في فلك الإرادة أشرقت شموس الوصول على مصابيح الأصول فتبين الحق لأرباب الألباب وذوي البصائر. وكل لما طبع عليه راجع وصائر وأنشد:

تركت هوى ليلى ولبنى بمعزل	وصرت إلى مصحوب أول منزل
ونادتني الأكوان مهلاً فهذه	منازل من تهوى رويدك فانزل

(1) بهجة الناظرين، 87 .

(2) أنس الفقير 71 .

(3) شذرات الذهب 4-13 .

تعرست في دار الندى بعزيمة قلوب ذوي التعريف عنها بمعزل
غزلت لهم غزلاً رقيقاً فلم أجد لغزلي نساجاً فكسرت مغزلي[1]

ومع أن ابن العربي أشفق من حال أبي حامد الغزالي فإنه في النهاية اقتنع بوجهة نظره وأبدى تفهماً لما وصل إليه بل واستعداداً إلى الإقتداء به، فقد حكى عن نفسه أنه بعد أن رأى الغزالي «معرضاً عن الدنيا، مقبلاً على الله تعالى، مشينا إليه وعرضنا أمنيتنا عليه، وقلت له: أنت ضالتنا التي كنا ننشد، وإمامنا الذي به نسترشد. فلقينا لقاء المعرفة وشاهدنا منه ما كان فوق الصفة وتحققنا أن الذي نقل إلينا من أن الخبر على الغائب فوق المشاهدة ليس على العموم[2].

وكان أن انتفع ابن العربي كامل الإنتفاع بالغزالي علماً وعملا. وعاد إلى الأندلس بعد أن تملى من فضله وبهائه وأصبح يؤلف كتباً تحمل نفس إمامه. ومع أن ابن العربي لم يتحول تماماً إلى متصوف كإمامه الغزالي فهو متشبع إلى حد بعيد بأخلاقياته وبمصطلحاته حتى إنه ألف كتاباً مثل «سراج المريدين».

ومن المفارقات الملحوظة استمداد أناس من أبي حامد الغزالي بكيفيات مختلفة، فابن العربي بقي بعد لقاءه به فقيهاً، وابن تومرت صار داعية سياسياً، وأندلسيون ومغاربة آخرون كانوا صوفية.

ولكن ابن العربي بالرغم من أنه لا يعد صوفياً فهو معتبر من ضمن حلقات سلسلة إسناد الطريقة الصوفية بالمغرب نظراً لأخذه المباشر عن الغزالي. فكأنه حمل بذراً لم يكن يقدر قيمته ثم أنتج ذلك البذر تصوفاً حقيقياً عند الآخذين عنه. وهكذا ذكر المقري الجد القاضي ابن العربي المعافري في سنده فقال: ومن شيوخي الصلحاء الذين لقيت أبو عثمان سعيد بن إبراهيم بن علي الخياط. أدرك أبا إسحاق الطيار وقد صافحته وأنا صغير، بمصافحته أباه بمصافحته الشيخ أبا تميم: بمصافحته أبا مدين، بمصافحته أبا الحسن بن حرزهم بمصافحته ابن العربي، بمصافحته الغزالي أبا المعالي بمصافحته أبا طالب المكي، بمصافحته أبا محمد الجريري بمصافحته الجنيد[3]...

---

(1) رسالة الناصر معروف، 94. (2) نفح الطيب 2-33. (3) نفح الطيب: 5-241.

ونفس هذا السند كان يروّج له ببعض الإعتبار عند الفئات الصوفية في القرون المتأخرة في شأن مواضيع متقاربة تصب في الطقوس الصوفية «كإلباس الخرقة» «والتلقيم» أي تناول كل واحد من الآخر لقمة بيده المباركة، بحيث يمكن القول إجمالاً أن القاضي ابن العربي المعافري أُقحم بالرغم منه في نسيج الخيوط الصوفية المغربية وإن لم يكن له اقتناع بها بشكل واضح لسبب واحد: هو أخذه المباشر عن أبي حامد الغزالي.

انتساب تومرتي خادع

(2) أما محمد بن تومرت فلقاؤه بأبي حامد الغزالي محل نقاش طويل وعريض. فقد أثبته البعض بناء على ادعاء ابن تومرت نفسه. وأبطل وقوعه باحثون آخرون بناء على استحالة اللقاء التاريخي بينهما.

وقد كان أبو حامد الغزالي نفسه أشار في مقدمة كتابه «سر العالمين وكشف ما في الدارين» إلى هذا اللقاء. ويبقى مع ذلك الشك قائماً في نسبة الكتاب إليه وهل هو منحول باسمه؟ يقول الغزالي عن كتابه هذا وفي مقدمته:

«فأول من استحسنه وقرأه علي بالمدرسة النظامية سراً من الناس في النوبة الثانية بعد رجوعي من السفر رجل من أرض المغرب يقال له محمد بن تومرت من أهل سلمية وتوسمت منه الملك»[1].

فإن لم تكن هذه الفقرة من إدراج بعض الأيدي المغرضة: العاملة في مجال الدعاية للموحدين، أو لم يكن الكتاب كله مكذوباً على أبي حامد، فهذا الغزالي نفسه يعترف بهذا اللقاء. وهذا يتمشى تماماً مع حضور القطر المغربي عموماً في شعور الشيخ أبي حامد كما هو معلوم بعد أن تقررت قضية مراسلته للمرابطين.

ولكن الذي يبعث على الريب في هذا النص هو الإرهاص الصادر من الغزالي بوصول ابن تومرت إلى الملك. مع أن هذا لا ينسجم مع التوجه العام لفكر الغزالي. وقد قلق الباحثون بالخصوص من ضيق الفترة الزمنية المحتملة للقاء بين الرجلين. فالغزالي كان في بغداد للمرة الثانية أواخر سنة 499 ولم يطل المقام بها إذ نراه في سنة

(1) سر العالمين وكشف ما في الدارين. ط 1327 بمصر.

500 يقوم بالتدريس بنيسابور في حين لم يشرع ابن تومرت في رحلته نحو الشرق إلا في سنة 500[1].

ومع ذلك فإننا لا نقطع باستحالة اللقاء بينهما بهذا الإعتبار إذ يتوقف ذلك على التحديد الدقيق بالشهور والأيام لبداية رحلة ابن تومرت ونهايتها.

وكيفما كان الأمر، فابن تومرت ادعى الانتساب للغزالي، والأهمية لا تنحصر هنا في اللقاء المباشر بينهما وإنما في الاعتبار الكبير الذي يعطيه ابن تومرت لهذه الأبوة الروحية للغزالي، حيث يجعل منه ركيزة أساسية في الدعاية لمذهبه، ويبحث عن تزكية حركته عند الجمهور بالإستناد إلى هذا الانتساب للغزالي. الشيء الذي يؤكد في نظرنا السمعة الطيبة التي كان يحظى بها أبو حامد في الأوساط الشعبية المغربية، رغم المواقف الرسمية المعلنة من قبل المرابطين.

وليس هناك أي تعارض كما يدعى الباحثون[2] بين فترة التجربة الصوفية التي كان يحياها الغزالي في هذه الحقبة وبين التوجه الكلامي لابن تومرت كما عمل على نشره بالمغرب بعد رجوعه. إذ ليس من المفروض حتماً أن يرجع ابن تومرت إلى المغرب بعد ذلك اللقاء المحتمل داعياً صوفياً. مع ملاحظة أن له فعلاً بعض ملامح الشخصية الزاهدة. وليس من اللازم أيضاً أن يتخلى الغزالي تماماً في عنفوان تجربته الصوفية عن النظريات الكلامية التي كان قد استوعبها وألف فيها التآليف.

ونشير هنا إلى أن الأديب ابن سعيد نسب إلى ابن تومرت شعراً قاله مخاطباً أبا حامد الغزالي بعد أن قال إنه - أي ابن تومرت - لم يتسم بأمير المؤمنين ولا تلبس بشيء من ملاذ الدنيا غير إظهار الدعوة قال:

أخذت بأعضادهم إذ نأوا	وخلفك القوم إذ ودعوا
فكم أنت تنهى ولا تنتهي	وتسمع وعظاً ولا تسمع
فيا حجر الشحذ حتى متى	تسن الحديد ولا تقطع[3]

(1) انظر عبد الله غاني، الصلة بين ابن تومرت والغزالي، رسالة دبلوم مرقونة ص 184، دار الحديث الحسنية. الرباط.

(2) م، س.

(3) ابن سعيد، رايات المبرزين وغايات المميزين. 133 ط القاهرة 1973 بتحقيق النعمان عبد المتعال القاضي.

وهذه أبيات إن صحت نسبتها إليه تنبيء لغتها عن تحفظ كان يستشعره ابن تومرت تجاه الغزالي أستاذه فكأنه كان يرميه بالفتور وبقصور الهمة والطموح السياسي. وعند ابن القطان في «نظم الجمان» إشارة تنسجم مع هذا الإطار. فقد أورد أنه ذكر لابن تومرت «أمر الرجل المعروف بالغزالي فقال ذلك الرجل قرع الباب ولم يفتح له أو لم يؤذن له أو لم يلج»[1] مما يفيد أن انتسابه العلني للغزالي يدخل في إطار مشروعه السياسي للانقضاض على السلطة حيث كان يبحث عن اكتساب الشرعية من خلال استغلال السمعة الطيبة التي كان الغزالي يحظى بها في الأوساط المغربية. أما في باطن الأمر فإنه كان ينتقده مع خاصته.

وقد قدر لابن تومرت أن يلاقي كثرة من الأعلام، وأن ينتقي منهم الغزالي لينتسب إليه. ومع أن ابن تومرت جلس في حلقة «النذين» الغزالي والطرطوشي، فإن طعن الثاني في الأول لم يحدث شرخاً في السمعة التي كان يروجها ابن تومرت للغزالي واستمر في الظاهر على تعظيمه بعد مفارقة الطرطوشي ورجوعه إلى المغرب. ولكن ابن تومرت كناقد اجتماعي ومتصدر للنهي عن المنكرات ومحاربة البدع يبقى من هذه الوجهة أقرب إلى الطرطوشي منه إلى الغزالي.

الإحياء يدعم الشرعية

كتاب «إحياء علوم الدين» لأبي حامد الغزالي يكاد يكون وضعه مغايراً لوضع مؤلفه. إنه بالفعل تأليف لا يتردد اثنان في بلوغه الأراضي المغربية قبيل هذا التاريخ، فأحدث فيها ما أحدث من الزوابع والتوابع. ولم يكن كتاب الإحياء طبعاً أول كتاب ذي نفس صوفي يقرأه المغاربة، ولكنه قد يكون أول مؤلف جرد العلوم الدينية عارية عن كل تمويه وقرن بعضها ببعض الواحد إزاء الآخر في مشروع متكامل يظهر المنجيات ويحذر من المهلكات بشكل يعطي لكل علم ماله ويبرز ما عليه، منتهياً إلى الإعلاء من شأن التصوف كطريق واضح واختيار صالح لمن أراد الله واليوم الآخر. فقد عرف الغرب الإسلامي التصوف قبل الغزالي بكثير بل يكاد يكون قد عرف - في شكله الزهدي - كما عرف الإسلام. غير أن الغزالي بعث اليقظة الصوفية من جديد. وأحيا ما كان قد أصابه الخمول من معالم الطريق وعزز الشرعية للمنهج الصوفي بما وظفه من نصوص

(1) ابن القطان، نظم الجمان، ص54.

شرعية وتخريجات حجاجية لصالحه. ويقوم الإحتمال على أن كتاب إحياء علوم الدين وصل إلى المغرب أواسط العقد الأخير من القرن الخامس. مع رجوع تلاميذ الغزالي إلى أوطانهم كأبي بكر بن العربي المعافري.

ابن حمدين على رأس المناهضين

وقد استفز كتاب الإحياء البعض من علماء المغرب والأندلس ذوي الاتجاء «الفروعي» التقليدي، ونهضوا للرد عليه، وقد بدا لنا من عمل مختلف الشخصيات التي ذكر أنها أرادت أن تدحض مقالات الغزالي أنها اهتمت بالخصوص ببعض مناحيه الكلامية.

وسنقف بعد قليل على بعض النقاط التي قيل بأنها أثارت مشاعر فقهاء المغرب.

قبل ذلك نشير إلى أن من المجيبين على الغزالي - أبو عبد الله محمد بن خلف الإلبيري، الذي ألف كتاب: «النكت والأمالي في الرد على الغزالي»، وقد اضطلع بمهمة الرد عليه فيما يبدو- في موضوع العقائد، لأننا نستأنس بكونه كان متكلماً واقفاً على مذاهب المتكلمين» متحققاً برأي أبي الحسن الأشعري، ذاكراً لكتب الأصول والاعتقادات. وكان يمدح أبا المعالي الجويني بقوله:

حب حبر يكنى أبا للمعالي	هو ديني فيه لا تعذلوني
أنا والله مغرم بهواه	عللوني بذكره عللوني[1]

كما كان أبو عبد الله بن الإلبيري هذا ذا ميولات صوفية. وقد ذكر له كمساهمة في هذا الإتجاه «كتاب اختصار رعاية المحاسبي».

ومنهم ولعله أهمهم - أبو عبد الله محمد بن علي بن عبد العزيز التغلبي المعروف بابن حمدين، من الفقهاء الوجهاء الذين لهم ممارسة سياسية. ألف رسالة في الرد على أبي حامد أقرأها بقرطبة وسمعها منه الإمام ابن عطية[2]. وقرأ القاضي عياض عليه بعض رسائله في الرد على الغزالي[3]. ويبدو أنه أراد أن يشكل حلفاً من الفقهاء ضد الغزالي.

---

(1) الذيل والتكملة س6 ص 193 وقد توفي ابن الإلبيري سنة 537 .

(2) فهرست ابن عطية، 84 بيروت 1980 بتحقيق محمد أبو الأجفان.

(3) الغنية للقاضي عياض، 46 ط بيروت 1982 .

وقد اكتسب طبعاً بعض المناصرين له منهم عبد الرحمن بن أحمد بن عبد الرحمن القيسي[1] الذي يذكر ابن الأبار «أن علمه زخر لجة وأن ابن حمدين جعل تركه الأخذ عن أبي حامد حجة». ومن جهة أخرى استنفر ابن حمدين أعوانه وعصبته أهل بيته لهذه القضية، وجعلها قضية الجميع. وهكذا استمر مقاومة بني حمدين لمشروع الإمام الغزالي عقوداً من السنين، قبل حدث الإحراق وأثناءه وبعده، حيث نجد قريبه أحمد بن حمدين يساهم في نفس الحملة، فيما ينقله العماد الأصفهاني مستنكراً ويقول: قاضي القضاة بقرطبة في عصرنا، له مصنفات شانها بالرد على الغزالي، وشابها بالتعصب المغالي[2].

وإذا كان أبو عبد الله بن حمدين قد استفز شعور المرابطين بادعائه أن في مقالات الغزالي في الإحياء ما شكل خطراً عليهم كسلطة شرعية، وهول عليهم الأمر، فإن الأقدار أصابته بفريته ورجع عليه صدى دعوته، فكان متزعم الثورة ضد المرابطين بقرطبة قريبه السابق أبو جعفر أحمد بن حمدين في رمضان 539 ولم يكن يدري أنه بهذا التصرف الذي جر إليه أهل بيته يزيد في تشويه سمعة الفقهاء عند العامة، فقد صاروا بحملته ضد التصوف. وبعد حين صاروا ضد السلطة يسارعون إلى الانقضاض على الكراسي عند ظهور أي فراغ في السلطة أو أي اضطراب في الأحوال.

فأبو جعفر بن حمدين كان من العصابة التي تتهم المتصوفة بالمروق عن الطاعة وتخوف الأمراء من خطر استيلائهم على السلطة ولكنه كان هو السباق إلى خلع دعوة المرابطين وطلب المبايعة لنفسه في ظروف مضطربة ثارت فيها العامة وتلوثت فيها الخاصة. فبويع فعلاً بالمسجد الجامع من قرطبة في رمضان 539 وسكن قصر الخلافة وتسمى بأمير المسلمين وناصر الدين[3] لمدة تقرب من السنة قبل أن يشتبك مع ابن غانية وينحاز إلى حماية النصارى.

ويلاحظ الأستاذ محمد القبلي أن الصراع الذي قام بين فقهاء المرابطين وأنصار الإحياء صراع أندلسي بالدرجة الأولى. انطلق من الأندلس المرابطية وسرى مفعوله حسبما يبدو إلى المغرب الأقصى.. ولم ينزعج رجال السلطة من كتاب الإحياء فيما

---

(1) معجم أصحاب الصدفي، ص 243 .

(2) خريدة القصر، القسم الرابع 2-221 ط مصر 1964. (3) ابن الخطيب، أعمال الأعلام، 253 .

سوى الرقعة التي هي تحت سيطرة المرابطين.

ويسجل الأستاذ أيضاً الصمت المقصود والصمت الموزون من قبل أعلام فقهاء كانت لهم الكلمة بجانب ابن حمدين: مثل القاضي أبي بكر بن العربي وأبي الوليد بن رشد والقاضي عياض[1] وينبغي أن يتساءل أيضاً عن مغزى سكوت أبي علي الصدفي.

إن هذا السكوت عن الإدلاء برأي أو اتخاذ موقف من الضجة المثارة حول كتاب الإحياء هناك ما يفسره عند هذه الشخصيات المذكورة، فمنهم من هو تلميذ مخلص للغزالي كأبي على الصدفي ومنهم من يدين له بالفضل في تكوينه العلمي كأبي بكر العربي. أما أبو الوليد بن رشد الجد، فهو من دون شك من الذين حركوا أحداث الضجة من وراء الستار لأنه كان من مستشاري علي بن يوسف المرابطي. ويبقى موقف القاضي عياض غامضاً في هذا الموضوع، وهو الذي كان في زحام ذلك الحدث متقلّداً لخطط القضاء والمشورة في بعض المدن الأندلسية.

اعتراض الطرطوشي

أما أبو بكر الطرطوشي فقد كان لانتقاده الإمام الغزالي أهمية خاصة نظراً للمكانة العلمية التي كان قد حازها. والطرطوشي أندلسي هاجر إلى مصر واستقر بالإسكندرية بعد جولة بالشرق. ومع أنه كان زيادة على تقدمه في الفقه موصوفاً بكثير من الزهد حتى قيل فيه «زهده أكثر من علمه»، ومع أنه كان يصاحب الأولياء والمنقطعين إلى الله[2] فإنه لم يستسغ الخطاب الغزالي تماماً. وقام بمهمة الرد عليه.

وقد تكون الشهرة العلمية والمنافسة بين الأقران ساهمت في إفساد ما بين الرجلين. فالطرطوشي أيضاً عالم من حجم خاص. لا يصل مقام الغزالي ولكنه يحاذيه من بعض الوجوه. والمعاصرة تكون أحياناً حجاباً بين أن يتبادل الأنداد الاستفادة. وهكذا كان للطرطوشي «كلام» في «الإحياء» وكان منحرفاً عنه سيء الإعتقاد فيه. وفكر الطرطوشي عموماً فكر محتسب يتابع العورات والسقطات والبدع يشهر بها. وفي هذا السياق تندرج

---

(1) محمد القبلي: رمز الإحياء وقضية الحكم في المغرب الوسيط. مقال. ضمن كتاب: أبو حامد الغزالي دراسات في فكره وعصره وتأثيره، منشورات كلية الآداب بالرباط.

(2) يذكر الضبي، أنه صحب مدة بجبل لبنان رجلاً يعرف بعبد الله السائح.

تآليفه، بالخصوص منها «سراج الملوك».

ويشير الضبي إلى ما يمكن أن يكون سبباً في العداء بين الطرطوشي وأبي حامد. فقد رحل الطرطوشي من الأندلس يريد بالضبط لقاء أبي حامد الغزالي في بيت المقدس لما كان قد اكتسبه مؤلف الإحياء من شهرة. ولأمر ما تفادى الغزالي أن يحصل بينهما هذا الإجتماع. «فلما تحقق أبو حامد أن الطرطوشي يؤمه حاد عنه. ووصل الحافظ أبو بكر فلم يجده»[1]. ولا ندري هل كان قد سبق قبل هذا الوقت بتأليف كتابه في الرد على الغزالي ومعارضة كتاب الإحياء أو كان هذا العمل نتيجة للنفور الذي نشب بين الرجلين.

وقد قسم الأستاذ محمد المنوني مواقف علماء المغرب تجاه كتاب إحياء علوم الدين إلى ثلاثة مواقف: موقف العداء الصريح والإحراق وهو موقف علماء مشاهير كابن حمدين ومعهم في ذلك رجال الدولة. موقف انتقاد بعض مواضعه والتحفظ من بعض آرائه. ثم موقف التأييد والمناصرة والترويج.

من الذي وقفوا موقفاً متحفظاً من بعض فقرات الكتاب أبو بكر الطرطوشي الذي ذكر الضبي[2] «أن له كتاباً كبيراً يعارض به كتاب الإحياء».

ويرى الأستاذ المنوني أن الكتاب المذكور هو المكتشف أخيراً في خزانة خاصة بمدينة مراكش تحت عنوان: «الأسرار والعبر». وحسب المقدمة التي اقتطفها الأستاذ من هذا المخطوط المنسوب إلى أبي بكر الطرطوشي يظهر أن هذا كان ينتقد على كتاب الإحياء خمسة أشياء كبرى:

1- إدراج مؤلفه لأحاديث نبوية ضعيفة واستشهاده بها.

2- جعله علم التوحيد علماً محموداً من قبل البعض ومذموماً من قبل آخرين كأنه يغض من منصبه ويحيل فيه على «ما قال وما قيل» مع أن علم التوحيد جوهر الدين والشرط الأكيد في جميع أركانه.

3- إباحة الغناء والسماع.

(1) بغية الملتمس 135 .

(2) بغية الملتمس رقم 295 .

4- اقتباسه من كلام الباطنية المتأولين ومنهم إخوان الصفا.

5- ذكره في كتاب الأطعمة لحكايات لا تليق بالكتب الدينية.

ضعف في الحجج أو تشفع مرفوض؟

تضاربت التفسيرات قديماً أو حديثاً حول الأسباب التي أثار بها كتاب الإحياء كل تلك الضجة في الأوساط العلمية المغربية.

وقد كانت التعليلات عموماً تتركز على محورين: محور علمي ومحور سياسي يتداخلان في النهاية. فقد رأى البعض أن القدح يتجه إليه بسبب ما فيه من الأحاديث الضعيفة. وهو رأي ضعيف في نظرنا على اعتبار أن الأحاديث التي جعلها أساساً لما بناه من نظريات ليست موضوعة ومكذوبة تماماً. فلها من الشواهد والمتابعات ما لا يخفى. ومن ثم قام لاحقاً علماء آخرون بتعزيزها ووصلها وتخريجها، وبالنظر أيضاً إلى أن كبار الحفاظ المحدثين الأندلسيين من هذه الطبقة كأبي على الصدفي والغساني لم يشاركوا في هذه الحملة ولا نقل عنهم موقف صريح في معاداة كتاب الإحياء. ومن البعيد جداً أن لا يكون هؤلاء وأمثالهم لم يتمكنوا من الإطلاع عليه. لكن هذا السبب هو الذي حرك الحملة المعارضة للغزالي عند علماء المشرق الذين اطلعوا عليه أولاً. وقد كان ابن الجوزي من الذي أوقفوا نفوسهم للرد على الغزالي، ومن وراءه على المتصوفة جميعاً. ولذلك ألف كتابه «تلبيس إبليس» كما ألف كتابه «منهاج القاصدين» انتقى فيها ما حواه كتاب الإحياء من فوائد وألغى ما ظهر له فيه من المفاسد. وكان قد ركز طعنه في الإحياء على قضيتين: قضية الأحاديث النبوية الضعيفة أو الموضوعة. وقضية المقالات الصوفية. وفي هذا الإطار كتب ابن الجوزي يقول: اعلم أن في كتاب الإحياء آفات لا يعلمها إلا العلماء. وأقلها الأحاديث الباطلة الموضوعة والموقوفة، وقد جعلها مرفوعة. وإنما نقلها كما اقتراها لا أنه افتراها. ولا ينبغي التعبد بحديث موضوع، والاغترار بلفظ مصنوع... وكيف أوثر أن يطرق سمعك من كلام المتصوفة الذي جمعه وندب إلى العمل به ما لا حاصل له من الكلام في الفناء والبقاء، والأمر بشدة الجوع، والخروج إلى السياحة في غير حاجة والدخول في الفلاة بغير زاد[1].

(1) أحمد بن قدامة، مختصر منهاج القاصدين، ص 11 ط دمشق 1978 .

أما البعض الأخر فقد رأى أن تعليل تلك الحملة يكمن في أن كتاب الإحياء نتاج شافعي اقتحم ساحة خالصة مخلصة للمالكية. وهذا رأي قد يكون أقرب إلى الصواب بالنظر إلى ضخامة الفصول الفقهية في الكتاب وإلى حرفية فقهاء الفروع التقليديين الذي كانوا يستولون على الأزمة آنذاك، وبالنظر إلى تبني السلطة الرسمي للمذهب المالكي. ومعلوم أن خروقات أخرى واتهامات كثيرة أطلقت في هذا العهد باسم الحفاظ على المذهب المالكي، ومع ذلك يبقى في نظرنا هذا التعليل غير كافٍ لتفسير عنف الهجمة التي تعرض لها كتاب الإحياء. مع أن الغزالي لا يوحي عند عرضه للأحكام الفقهية بتحيز مغال لمذهبه الشافعي أو تطرف في الانتصار له، فهو يحاول أن يكون موضوعياً قدر الإمكان. ولا يجد غضاضة في أن يبين أحياناً رجحان مذهب أبي حنيفة أو مالك في مسألة من المسائل. ومن أمثلة ذلك أنه ذكر مذهب الشافعي في المياه النجسة التي لا تتحقق بها الطهارة ثم عقب على ذلك بقوله: كنت أود أن يكون مذهبه كمذهب مالك رضي الله عنه في أن الماء وإن قل لا ينجس إلا بالتغير إذ الحاجة ماسة إليه[1]. ولا شك أنه في هذا الوقت لم يكن قد أثيرت بعد مسألة تمذهب الغزالي بالمذهب المالكي كما ادعي ذلك لاحقاً، بالنسبة له وبالنسبة لإمامه في العقائد أبي الحسن الأشعري.

مآخذ كلامية

كان المراكشي أشار في كتابه المعجب إلى أن العقلية السائدة آنذاك بالمغرب كانت تتسم بكراهية شديدة لعلم الكلام وكل ما يمت إليه بصلة. فقد خلق فقهاء الفروع نظاماً تعليمياً قائماً على الإعتناء فقط بالجزئيات الفقهية المالكية. وأصبح لا يستطيع أحد أن يصل إلى مرتبة إجتماعية إلا بالمرور عبر ذلك التكوين المنغلق. «فدان أهل ذلك الزمان بتكفير كل من ظهر منه الخوض في شيء من علوم الكلام. وقرر الفقهاء عند أمير المسلمين تقبيح علم الكلام وكراهة السلف له وهجرهم من ظهر عليه شيء منه. وأنه بدعة في الدين وربما أدى أكثره إلى اختلاف في العقائد»[2] ولكن ورغم أن الصوفية ينفرون عموماً من علم الكلام أيضاً فإن كتاب الإحياء للغزالي بالرغم من كونه تأليفاً صوفياً من منظور معين، فهو أيضاً سجل ينطبع ببصمات من التكوين الكلامي الذي كان قد تلقاه

---

(1) إحياء علوم الدين 1-154 ط جديدة بيروت. (2) المعجب 255 ط 7 سنة 1978 .

مؤلفه، ويحوي أيضاً مقولات كلامية تدعو على القلق، وتشمئز منها طباع الفقهاء آنذاك.

وفعلاً لما وصل الإحياء إلى المغرب والأندلس صادف حظاً أسوأ من أي وقت آخر. فقد دخل «الإحياء» المغرب في وقت كانت المشاعر متأججة ضد كل ما تشتم فيه رائحة علم الكلام. وسارع المستحوذون على الأوساط العلمية -السياسية إلى رفع تقرير خبيث إلى أمير المسلمين علي بن يوسف يحذرونه فيه من رواج ذلك الكتاب فأصدر علي بن يوسف الأمر بإحراق كتب الغزالي «وتقدم بالوعيد الشديد من سفك الدم واستئصال المال إلى من وجد عنده شيء منها واشتد الأمر في ذلك»[1].

ويتضح من هذا أن الحملة لم تشن على الإحياء بعد ظهور نسخ معدودة منه بل بعد شيوع عدد لا بأس به من نسخ الكتاب عند كثير من الناس.

من المآخذ الكلامية التي اتجهت على الغزالي في الإحياء ادعاءه أن «من مات بعد بلوغه ولم يعلم أن الباريء قديم مات مسلماً بالإجماع». وكان الذي شنع على الغزالي هذه المقولة الفقيه المالكي أبو عبد الله المازري (ت 536). وربما تكون هذه المسألة قد حركت هواجس الفقهاء المغاربة قبله.

وقد اضطلع بالرد على المازري في هذه النقطة ابن السبكي عندما أرخ للإمام الغزالي في طبقاته، وانتهى إلى أن المازري كان متعصباً في الفقه لمالك، وفي العقائد للأشعري. وأنه كان لا يستسيغ تحرر الغزالي أحياناً واعتراضه على سابقيه كالأشعري وإمام الحرمين. ورأى أن الغزالي قصد مما قال: ذلك المسلم العامي المؤمن بالله جملة المرجو له أن تناله رحمة الله، وأنه لم يقصد بقوله ذاك أن يعتقد المؤمن أن الله «غير قديم». فمن اعتقد هذا فهو كافر بلا خلاف. ولكن من لم يحقق في قلبه معنى اتصاف الله بصفة القدم واخترمته المنية قبل ذلك لا بأس به. فهناك ولا شك فرق بين أن لا يعتقد الإنسان القدم، وبين أن يعتقد أن لا قدم، أي أن يحكم على الذات الإلٰهية بالحدوث![2].

ثم إن مما أنكر على الغزالي أيضاً في مجال الإعتقاد إطلاقه لتلك المقولة التي صارت شبه مثل سائر وهي «ليس في الإمكان أبدع مما كان». ومفادها أن العالم لا

---

(1) م. س.

(2) القرضاوي، الغزالي بين مادحيه وناقديه، 121 .

يمكن أن يكون أحسن مما هو عليه ولا أفضل من هذه الحالة التي هو مخلوق عليها، وكأن هذا يقتضي «تعجيزاً» لقدرة الله وحداً من إرادته.

وممن انتضى للرد على الغزالي بخصوص هذه المقولة تلميذه وصفيه أبو بكر بن العربي الذي اشتغل بتفنيدها في كتابه سراج المريدين[1] بالرغم من انتصاره وتعظيمه له على العموم. وهذا دليل على اتصافه بالإنصاف. فلم يتعصب له إلى حد قبول كل مقالاته. ولم يتعصب ضده إلى حد رفضها جملة وتفصيلاً كما فعل ابن حمدين وأمثاله.

وعلى الجملة أنكر الفقهاء على الغزالي ذلك النفس النظري في كلامه ذي النزعة الفلسفية ورأوا أن خطابه ممزوج بمصطلحات فلسفية. والفلسفة يومئذ مضطهدة أيضاً. وقد يصح هذا الإدعاء بالنظر إلى أن الغزالي وإن كان كفر الفلاسفة وفضح عوارهم فإنه قد اشتغل بعلومهم كثيراً بشكل لن ينفك معه بسهولة عن بعض بصماتهم. فليس من السهل على من اشتغل بعمق بعلم من العلوم أن يتجرد تماماً عن آثاره، ولو كان يقصد من وراء اهتمامه به دحضه والتشكيك في مسلماته. فالغزالي رغم تصوفة مشبع بالفلسفة. ومن بعده لوحظ ذلك أيضاً في خصم الصوفية الشهير أحمد بن تيمية الذي تسرب إليه بعض التأثير الفلسفي، وهذا ما أخذه عليه الحافظ الذهبي الذي كتب يقول عنه: إلى كم تنبش دقائق الكفريات الفلسفية لنرد عليها بعقولنا. يا رجل قد بلغت سموم الفلاسفة ومصنفاتهم مرات. وبكثرة استعمال السموم يدمن عليها الجسم وتكمن والله في البدن. واشوقاه إلى مجلس فيه تلاوة بتدبر وخشية بتذكر وصمت بتفكر. وآهاً لمجلس يذكر فيه الأبرار فعند ذكر الصالحين تنزل الرحمة![2]

اللذات عقلية غير حسية

فهم الفقهاء خطأً فيما يظهر من معالجة الغزالي لقضايا العقيدة شبه إنكار للبعث والنشور. ذلك أن آراء الناس تنقسم في المعاد بين من يؤمن بالجزاء الجسماني وبين من يؤمن بالجزاء الروحاني أمثال بعض الفلاسفة والإلٰهيين الذين يرون أن اللذات التي تبقى في الأبد لذات عقلية غير حسية. وقد اشتبه أن كلام بعض مشايخ الصوفية يمكن أن

(1) شجرة النور الزكية 138 .

(2) النصيحة الذهبية لابن تيمية، ضمن الرسائل السبكية 212، ط1 بيروت 1983 .

ينزل على هذا المعنى، مثل قولهم أنهم لا يعبدون الله طلباً للجنة ولا خوفاً من النار. فهل ينكر الصوفية، أو بعضهم يوم البعث والجزاء؟

الواقع أن هناك فرقاً بين رؤية المتصوفة للمسألة ورؤية الفلاسفة. فالصوفية وإن كانوا يتعالون عن تلك العبادة الرخيصة المرتبطة بالحظوظ الحسية فإنهم لا يذهبون إلى حد إنكار اللذات المادية في الحياة الأخرى. وإنما يعترفون بها كامل الإعتراف ثم يرجون من ورائها أن لا تحجبهم عن لذة أعظم منها. ويتوقون ألا تصرفهم «النعمة عن المنعم» على حد قولهم.

والغريب أن هذه الملاحظة الكلامية لم تأت من فقيه من الصنف المعتاد وإنما أتت من قبل فيلسوف إسلامي شهير هو أبو بكر بن طفيل. وكان مهتماً إلى حد بعيد بكتب الغزالي ومتشوفاً إلى ما كان يضن به منها - ومنها تلك الكتب المسماة بالمضنون الكبير والصغير - وقد لاحظ في كتابه «حي بن يقظان» تناقض الغزالي في مسألة حشر الأجساد. وقال: إن من جملة ما كفر به الفلاسفة في كتاب التهافت إنكارهم لحشر الأجساد وإثباتهم الثواب والعقاب للنفوس خاصة. ثم قال في أول كتاب الميزان: إن هذا الإعتقاد هو اعتقاد شيوخ الصوفية على القطع. ثم قال في كتاب المنقذ: إن اعتقاده هو كاعتقاد الصوفية. وأن أمره إنما وقف على ذلك بعد طول البحث[1].

ويبدو لنا أن الحلقة الهشة في هذا النسق المطعون من خلاله في عقيدة الغزالي هي تصريحه في كتاب «ميزان العمل» بأن ذلك هو اعتقاد الصوفية. ومع أننا لم نقف على النص مباشرة إلا أنه يترجح لدينا أنه محتمل التأويل، ومن البعيد جداً أن يكون الغزالي قد قصد بوعي كامل إظهار إنكار الصوفية للبعث، وحتى لو تم ذلك فجمهور الصوفية يفند ذلك في المعالجات العقدية المتناثرة في كتبهم.

عمل القلوب

ومن جهة أخرى أقلق كتاب الإحياء راحة الفقهاء بخطابه الصوفي. فزيادة على اعتماده وإقراره «لعلم المكاشفة» ولضرورة التصفية الباطنية وما بناه تبعاً لذلك من

---

(1) حي بن يقظان 58 ط 3 دار المعارف مصر وانظر أيضاً الإحاطة لابن الخطيب 3-267 ط 2 بالقاهرة وفيها رسالة لأبي القاسم بن خلصون يستعرض فيها ما أنكره الناس على الغزالي.

نظريات، فهو أيضاً كتاب يبرز بالتصريح أو التعريض انحطاط تناول الفقهاء للدين باقتصارهم على دراسة الأحكام التشريعية المتشعبة وإغفالهم للمعاني الحقيقية للعبادات والحقائق التي تنبني عليها. حتى إنه يجعلهم «علماء دنيا» لا «علماء دين». ومع أن كتاب الإحياء ليس كتاب شطح صوفي مغال فهو قد نزل كالصاعقة على أسماع الفقهاء المرتاحين إلى رتابة من الطقوس المنهمكين في طلب المناصب والتنافس عليها بكل ما يقتضي ذلك من مناورات ومؤامرات، حتى أصبح تدينهم رياء لا حقيقة له.

وفي مثل هذه الشريحة من العلماء كان أبو جعفر أحمد بن محمد بن البني قد قال يهجوهم ويعرض بكبيرهم ابن حمدين متزعم محاربة كتاب الإحياء:

أهل الرياء لبستم ناموسكم	كالذئب أدلج في الظلام العاتم
فملكتم الدنيا بمذهب مالك	وقسمتم الأموال بابن القاسم
وركبتم شهب الدواب بأشهب	وبأصبغ صبغت لكم في العالم [1]

كان الغزالي قد أقلق راحة الفقهاء عندما ركز على أن الأعمال البدنية لا تغني في حد ذاتها إذا لم تقترن الأعمال القلبية. ولما كان المجال المختص بعمل القلوب هو التصوف، ولما كان الفقهاء بحكم اتباعهم للأهواء يغفلون في الغالب عن ذلك العمل تأججت نار الاصطدام بين الفقهاء والمتصوفة. كتب أبو الوليد بن رشد، بعد هذه الحقبة بعقود من السنين يقول:

الأفعال قسمان: أحدهما أفعال ظاهرة بدنية والعلم بهذه هو الذي يسمى الفقه، والقسم الثاني أفعال نفسانية، مثل الشكر والصبر وغير ذلك من الأخلاق التي دعا إليها الشرع أو نهى عنها. والعلم بهذه هو الذي يسمى الزهد وعلوم الآخرة. وإلى هذا نحا أبو حامد في كتابه. ولما كان الناس قد أضربوا عن هذا الجنس، وخاضوا في الجنس الثاني. ولما كان هذا الجنس أملك بالتقوى التي هي سبب السعادة سمى كتابه: إحياء علوم الدين[2].

---

(1) المعجب 253.

(2) فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال 31 ط بيروت 1978.

مهرجانات لإتلاف الكتب

وقد انطلقت الحملة المغربية ضد كتاب الإحياء أولاً من الأندلس في قرطبة على يد أبي عبد الله بن حمدين ثم انتقلت إلى مراكش وكثير من الحواضر، وأرسلت الأوامر بذلك إلى سائر الأنحاء وخطب بذلك على المنابر وشهر بذلك تشهيراً كبيراً. وقد سبقت عملية الإحراق في قرطبة في حصن مسجدها الجامع العملية المماثلة لها التي تمت في حصن جامع السلطان بقليل. أو تزامنت معها في نفس الفترة. وقد حدث هذا في أخريات حياة المؤلف. ومن المؤرخين من يوقت ذلك في سنة 507[1] أي بعد وفاته بقليل.

ولكن من المؤكد أن هذا الحدث لم يتم في يوم واحد عبر كل الجهات. وإنما امتد لفترة لا بأس بها. فلعل عملية المصادرة والإحراق تكررت هنا وهناك واسترسلت ما يزيد على السنة.

ويمكن للمرء أن يتصور فظاعة الحدث وقصور أفق المثقفين آنذاك وجمود عقليتهم وهم يهرعون في تعصب أعمى إلى أكوام الكتب يلقونها في النيران في شبه احتفال بدائي «دون أن يعرفوا ما فيها» على حد تعبير ابن طملوس الذي يقول: لما امتدت الأيام وصل إلى هذه الجزيرة - يقصد الأندلس - كتب أبي حامد الغزالي متفننة. فقرعت أسماعهم بأشياء لم يألفوها ولا عرفوها. وكلام خرج به عن معتادهم من مسائل الصوفية وغيرهم من سائر الطوائف الذين لم يعتد أهل الأندلس مناظرتهم ولا محاورتهم. فبعدت عن قبوله أذهانهم ونفرت عنه نفوسهم. وقالوا إن كان في الدنيا كفر وزندقة فهذا الذي في كتب الغزالي هو الكفر والزندقة. وأجمعوا على ذلك واجتمعوا للأمير إذ ذاك وحملوه على أن يأمر بحرق هذه الكتب المنسوبة إلى الضلال بزعمهم[2].

فتاوي مضادة

وطبعاً لم يكن كل فقيه وعالم مشاركاً في هذه الحملة. فقد كانت هناك فئة صامتة، مغلوبة على أمرها مستضعفة. وكانت هناك أيضاً طائفة فضلت إزهاق الباطل وإحقاق

---

(1) من هؤلاء ابن القطان في نظم الجمان انظر نظم الجمان تحقيق د. محمود علي المكي المطبعة المهدية تطوان.

(2) آنجل بالنثيا، تاريخ الفكر الأندلسي 363 نقلاً عن كتاب المدخل إلى صناعة المنطق لابن طملوس الذي نشره أثين بلاسيوس مع ترجمة إسبانية سنة 1916 .

الحق كما تراه. ولم تتردد في الانتصار للغزالي وكتبه. كما كانت هناك أيضاً فئة رابعة انجرت مع الحملة الرسمية للتشهير واقتنعت بالطرح الذي قدمه النظام وفقهاؤه للمسألة. ثم تداركت نفسها وتأملت ملياً فيما يشاع في حقيقة الأمر وارتأت أن تتحول من الإنكار إلى التأييد. ومن هذه الفئة الأخيرة أبو الحسن بن حرزهم الذي يحكي عن نفسه رجوعه عن الطعن في كتاب الإحياء إلى الإعتقاد بصوابه[1].

ومما يثير النظر ويبعث على التساؤل أن تتشكل أولى حركات المقاومة لهذه السياسية الرسمية تجاه كتاب الإحياء في مدينة المرية، التي كانت تحوي أنشطة صوفية ملحوظة. ولكن المفارقة العجيبة أن لا يتصدر لتلك المقاومة أولئك الصوفية المرويون كابن العريف الذي لا بد وأن يكون قد ساهم في الأحداث، وإنما علماء مقرئون وحفاظ محدثون وفقهاء مرموقون أصدروا فتاوي مضادة لا تلزم الناس بامتثال مضمون أوامر السلطات. بل وتقضي بتأديب من فعل ذلك وتضمينه قيمة مالية مقابل ما فعل!

وهكذا كانت فتوى أبو الحسن البرجي، تلميذ أبي علي الصدفي ومقرىء المرية في الانتصار للغزالي «فقيل له أتكتب بما قلته خط يدك؟ قال سبحانه الله كبر مقتاً عند الله أن تقولوا ما لا تفعلون. ثم كتب السؤال في النازلة وكتب فتياه بعقبه. ودفع إلى أبي بكر عمر بن أحمد بن الفصيح، وأبي القاسم بن ورد وغيرهما من فقهاء المرية ومشايخها، فكتب كل واحد منهم فيه بخطه: وبه يقول فلان:[2]

ولم يجد أبو عبد الله بن حمدين أمام هذا الموقف إلا أن يحرض قاضي المرية ليعزل أبا الحسن البرجي عن وظيفة دينية كانت مسندة إليه عقاباً له على عدم انصياعه للأوامر الرسمية.

وكما حدث هذا في عدوة الشمال: تكرر الأمر أيضاً بعدوة الجنوب في المغرب. فقد كان به أيضاً علماء لم يرضوا من السلطات أن تتبنى ذلك المنهج تجاه كتب الغزالي،

---

(1) قال أبو الحسن بن حرزهم: اعتكفت على قراءة إحياء علوم الدين للغزالي في بيت مدة من عام. فجردت المسائل التي تنتقد عليه وعزمت على حرق الكتاب فلما نمت رأيت قائلاً يقول: جردوه وأضربوه حد الفرية! فضربت ثمانين سوطاً. فلما استيقظت جعلت أقلب ظهري فوجدت به ألماً شديداً من ذلك الضرب فتبت إلى الله مما اعتقدت. ثم بعد ذلك تأملت تلك المسائل فوجدتها موافقة للكتاب والسنة (التشوف 169).

(2) ابن الأبار، معجم أصحاب الصدفي 283، والفقهاء الثلاثة المذكورون من مشاهير علماء هذه الطبقة بالمرية.

وقاموا بتحركات مضادة. فأبو الفضل يوسف بن محمد بن النحوي، الذي كان مغرماً بكتاب الإحياء أصدر فتوى من جهته أن اليمين التي يدلي بها من توجه إليه التفتيش عن كتاب الإحياء لتبرئة ساحته لا تلزمه، ولو كان عنده فعلاً كتاب الإحياء فلا يعتبر حانثاً في يمينه[1] وممن ذهب يستفتيه في هذه الأزمة، والحالة أن الناس كانوا معرضين إلى التفتيش عن كتب الغزالي وتبرئة ذممهم بالأيمان المغلظة، أبو الحسن بن حرزهم. وفعلاً أفتاه بأن تلك الأيمان لا تلزم. يقول ابن حرزهم: وكانت في محمله أسفار. فقال لي: هذه الأسفار من كتب الإحياء ووددت أني لم أنظر في عمري سواها[2].

ولأبي الفضل ابن النحوي اعتزاز خاص بكتاب الإحياء وبمؤلفه. وهو من جهة أخرى ذو علاقة خاصة بعلماء فاس المنتصرين للغزالي ذوي النفس الصوفي ومنهم أبو الحسن بن حرزهم. وتذكر له مدائح في شخص أبي حامد الغزالي منها:

أبو حامد أحيى من الدين علمه	وجدد منه ما تقادم من عهد
ووفقه الرحمن فيما أتى به	وألهمه فيما أراد إلى الرشد
ففصلها تفصيلها فأتى بها	فجاءت كأمثال النجوم التي تهدي[٣].

ولم يقف ابن النحوي عند حد الإفتاء وإنما وجه مكاتبة إلى السلطان في نفس الموضوع يبدي له معارضته فيما أقدم عليه. ولا ندري كيف كان رد الفعل من قبل السلطان على هذا التحدي وما هو الإعتبار الذي نجا بموجبه ابن النحوي من المتابعة.

وفي إطار هذه التحركات ضد موقف الدولة في هذا القضية تذكر «مناقب وكرامات وإجابة دعوات» وظفت لصالح كتاب الإحياء. ومنها أن أبا محمد عبد الله المليجي، من الرجال المترجم بهم في التشوف في هذه الطبقة، سأل عن الذين أفتوا بإحراق كتاب الإحياء، فكان كلما سمي له واحد منهم دعا عليه. ثم قال: والله لا أفلح هؤلاء

(1) أنس الفقير وعز الحقير لابن قنفذ ص 108 ط الرباط 1965، وفي ثنايا هذا الموقف ما يفيد أن هذه الحملة تمت فعلاً في حياة الغزالي. إذ يذكر أنه بعد انتصار ابن النحوي للغزالي سمع هذا بذلك فسره وشكره واحتفى بأخيه وأضافه عند قدومه في رحلة إلى المشرق.

(2) التشوف 96 .

(3) خريدة القصر للعماد الأصفهاني 1-407 ط 1964 بتحقيق عمر الدسوقي وعلي عبد العظيم.

الأشقياء! فما انقضى شهر حتى مات جميع أولئك الفقهاء![1]

وهذه المنقبة المذكورة لهذا الرجل تأتى في سياق واحد مع كرامات مماثلة لها يروج لها بخصوص الدعاية لكتاب الإحياء. حيث يقال أن علياً بن يوسف مات بعد دعوة الغزالي عليه بفنائه وتمزيق ملكه! وحيث يقال أن القاضي عياضاً الذي تبنى نفس الموقف أدركته المنية فجأة بالحمام بفعل إجابة الله دعوة الغزالي فيه. مع أن هذه المناقب لا تصمد أمام البحث والتحري. فالقاضي عياض توفي بعد سنين طويلة من موت الغزالي. وعلي ابن يوسف المرابطي توفي متأخراً أيضاً وتتجاذبه دعوات الغزالي ودعوات صلحاء آخرين كانت له معهم فيما بعد مواقف كابن العريف وابن برجان.

نتيجة معاكسة

وقد توالى رد فعل المتصوفة على حدث إحراق كتب الغزالي مدة طويلة بعد هذه الحقبة.

وكانت لهذه الحملة نتيجة معاكسة ساعدت عليها التغيرات التي حدثت في السلطة بمجيء الموحدين. فمعلوم أن كل ممنوع مرغوب فيه. وقد تشوف الناس أكثر إلى كتابات الغزالي بعد ما ثارت كل تلك الضجة حوله. وانطلقت الهمم في التنقيب عن كتبه والتهامها بعد إحراز المهدي بن تومرت على بعض النجاح في دعوته. خصوصاً وأنه كان يصرح علناً بانتسابه إلى الغزالي. فقد ندب الناس إلى قراءة كتب الغزالي. وعرف من مذهبه أنه يوافقه. فأخذ الناس في قراءتها وأعجبوا بها وبما رأوا فيها من جودة النظام والترتيب الذي لم يروا مثله قط في تأليف.

ولم يبق في هذه الجهات من لم يغلب عليه حب كتب الغزالي، إلا من غلب عليه إفراط الجمود من غلاة المقلدين. فصارت قراءتها شرعاً وديناً بعد أن كانت كفراً وزندقة![2] واستمر الأخذ بما في الإحياء أكثر من القرن وعمل على ترسيخ المقاربة الصوفية للدين في الأوساط المغربية حتى إن التادلي يقول في مقدمة التشوف: «لقد جردت هذا الكتاب من علوم التصوف. . . فإن إحياء علوم الدين للإمام أبي حامد رضي الله عنه هو المنتهى في ذلك»[3] ويضيف «وما طعن عليه إلا علماء الدنيا الذين أظهر

(1) التشوف 145 .

(2) ابن طملوس، عن أنجل بالنشيا تاريخ الفكر الأندلسي 363.

(3) التشوف 36 .

عوارهم. والنهار لا يحتاج إلى دليل»[1].

وبهذا الإعتبار يكون الغزالي قد ساهم فعلاً في تخصيب التربة الصوفية المغربية. وبالنظر إلى ما كان عليه الرجال المترجم لهم في «التشوف» و«المقصد»، وبالنظر إلى التطور البطيء الذي عرفته المدارس الصوفية المغربية حتى إنها لا تختلف في القرون الأخيرة كثيراً عن مثيلاتها في العصور الوسطى يمكن أن يقال بأن التصوف المغربي مدين لأبي حامد الغزالي ببعض الحقوق.

وفي كتابي «التشوف» و«المستفاد» إشارات وعلامات على العناية التي أولاها زهاد وصلحاء المغرب لكتاب الإحياء طيلة القرن السادس. فمنهم من كان يقتصر على قراءته دون سائر الكتابات. ومنهم من كان يعتكف عليه في أيام رمضان. ومنهم من قسمه أجزاء يتأمل بالضرورة كل جزء منه حيناً وحيناً. وقد نسخه أبو عبد الله الهواري مثلاً «وعمل به واستعمل ما فيه من الأذكار والأدعية والأوراد فلم يخل بشيء منها»[2].

وكان المتصوف «عمور البطاط» وهو من أهل فاس «يقرأ عليه كتاب الإحياء ويتكلم عليه بكلام القوم...»[3] وكان جل المنتسبين إلى أبي الحسن بن حرزهم وأبي مدين الغوث وأبي الفضل ابن النحوي معتنين عناية خاصة بكتاب الإحياء. وقد انتسخه أبو الفضل ابن النحوي في ثلاثين جزءاً. وأعجب هذا العمل كثيراً الفقيه المحدث أبو عبد الله محمد بن علي بن الرمامة[4].

وأبو عبد الله بن الرمامة هذا استمر في إقراء كتاب الإحياء في وقت تقدم به العمر. وكان قد نيف على الثمانين. وكان «يظهر عليه عند سماعه إياه حالة تخشع وبكاء ويمشي مع الكتاب»[5] وهو الذي وصف لنا الخزانة الكبيرة من الكتب التي كان يمتلكها أبو الفضل ابن النحوي ولكنه رغم ذلك قال له عند اطلاعه على كتاب الإحياء: لو اقتنيته قبل هذه الكتب لم أكسب كتاباً مما هو في هذه الخزانة[6]!

وكان أبو العباس أحمد الأقليشي[7]، تلميذ ابن العريف، متأثراً بفكر الغزالي

---

(1) التشوف 36.
(2) التشوف 270.
(3) المستفاد، 88.
(4) م. س 142.
(5) و (6) م. س 14.
(7) الذيل والتكملة: 1-543.

ومدافعاً عنه. وقد قال في مدحه له والإفتتان بعلومه:

أبا حامد أنت المخصص بالمجد ... وأنت الذي علمتنا سنن الرشد

وضعت لنا الإحيا تحي نفوسنا ... وتنقذنا من طاعة النازع المردي

أما ابن عربي الحاتمي فقد استفاد من الإحياء بالأندلس واطلع عليه لدى التجمعات الصوفية بها ولمس آثاره في الصلحاء الذي كان يعتني بزيارتهم في العدوتين المغربية والأندلسية. وهو يذكر في «الفتوحات» أنه كان يسمعه أيضاً بمكة على قارىء مغربي يدعى محمد بن خالد الصدفي التلمساني[1]. ولكن توجه ابن عربي في الممارسة الصوفية كان يغاير النهج الغزالي. فقد كان ابن عربي أكثر باطنية وأغلق رمزية وأكثر شطحاً. وعلى حد تعبير الصوفية أنفسهم كان لكل واحد منهما «مشربه الخاص»، وقد علم كل أناس مشربهم. وابن عربي كان يقدر أكثر التجربة الصوفية التي عاشها أبو مدين الغوث ويجله كثيراً في ثنايا كلامه مع أن أبا مدين يعترف بدوره بالأفضلية والتقدم لكتاب الإحياء. فقد كان يقول: رأيت أخبار الصالحين من زمان أويس القرني إلى زماننا هذا فما رأيت أعجب من أخبار أبي يعزى ونظرت في كتب التصوف فما رأيت مثل الإحياء[2].

عناية مسترسلة

أكثر الزهاد والعلماء العاملين افتتنوا بكتاب الإحياء وتجاوبوا معه في يقظتهم ومنامهم! وعقدوا الحلقات لقراءته وتدارسه، وقد سبقت الإشارة إلى «رؤيا» ابن حرزهم حيث جلد وضرب في النوم بسبب تنقيصه لكتاب الإحياء، وفي القرن السابع أيضاً نجد إشارة من هذا النوع لدى أبي القاسم عبد الرحمن بن الصبان الذي كان يقرىء التصوف بمدينة سبتة كعلم من العلوم المدروسة - وكان التصوف قد ارتقى من ممارسة وجدانية - انفرادية أو جماعية - إلى علم مقعد تؤلف فيه التآليف ويحلق الطلبة على الأساتذة لأخذه ولو لم يكونوا من الممارسين له. وكان ابن الصبان يفضل أبا حامد الغزالي على أبي طالب المكي صاحب قوت القلوب. ولكنه نام ليلة ورأى رؤيا بدا له فيها أبو حامد الغزالي في شكل شيخ بهي ينبهه إلى أن أبا طالب أحسن منه[3].

(1) الفتوحات 4-552 .

(2) التشوف 214 .

(3) عبد الحق البادسي، المقصد الشريف 68 .

وينعكس تأثر صوفية المغرب بآراء أبي حامد الغزالي بالاقتباس الجلي من كتبه خصوصاً الإحياء، والترويج لأفكاره في مؤلفاتهم. والأمثلة هنا متعددة من أولئك الذي تلقفوا ما جاء في الإحياء مثل أبي عبد الله الساحلي صاحب «بغية السالك» ومثل عبد الرحمن اللجائي مؤلف كتاب «قطب العارفين»[1]. كما اهتم بعضهم باختصاره أو جمع ما افترق من مادته. ومعلوم أن كتاب «الإحياء» شكل مادة خصبة للمؤلفين شرقاً وغرباً منذ ظهوره بين شارح ومتعقب ومختصر ومقتصر على فقهه أو على أحاديثه أو على تصوفه. وقد ساعد على هذا الرواج كما سبق في الأوطان المغربية انتصار الدولة الموحدية للغزالي وكتابه. ومما يشير إلى صداه في الأوساط العلمية في المحافل الرسمية تردده في القصائد بين يدي الخليفة، كما فعل الشاعر ابن حبوس في قصيدة يمدح بها عبد المؤمن بن علي ويقول:

وَوَقفت وسط سماطه فوجدته ... سوقاً تقام على المعارف والعلا

إلى أن يقول:

وبصرت بالطوسي يفهق حوله ... وأبي المعالي مجملاً ومفصلاً

لم ألف إلا مصقعاً أو مفلقاً ... ومجادلاً عن دينه ومرسلا[2]

ويمكن أن يقال إجمالاً أن كتاب الإحياء صار عمدة التربية لدى كثير من المدارس الصوفية في القرن السادس والسابع والثامن. فلم يجد أبو مدين أحسن منه في كتب التذكير. وجعله العديد من الصلحاء منهاجهم العملي يقومون بما فيه من طاعات وأوراد. وقد وصفت مثلاً مدرسة أبي العباس أحمد بن عاشر الأندلسي - صالح مدينة سلا المشهور - من قبل من خبره كالآتي: طريقته أنه جعل إحياء علوم الدين بين عينية واتبع ما فيه بجد واجتهاد وصدق وانقياد[3].

انتقاد ابن سبعين

إن الغزالي قد انتُقد عليه من وجهة أخرى غير تلك التي طعن فيه من أجلها الفقهاء.

---

(1) يوجد الكتاب ومؤلفات صوفية أخرى للمؤلف في مخطوطة الخزانة العامة الرباط وخزانة القرويين بفاس.

(2) ابن القطان، نظم الجمان، 135 .

(3) ابن قنفذ، أنس الفقير 9 .

فمن الصوفية أنفسهم من وجده دون المستوى، باهت اللون في تصوفه، فاتر الحرارة في تدينه. وعلى رأس هؤلاء ينبغي أن يذكر عبد الحق بن سبعين. لقد انتقد ابن سبعين أبا حامد الغزالي لأنه غير مستقر على فن من الفنون وبالتالي غير متمكن من أي واحد منها. ولأن بضاعته مزجاة في الفلسفة حسب رأيه، ولأنه متأثر بمقولات الفيثاغوريين في العقل والنفس حتى إنهم يجعلونهما شيئاً واحداً، ولأنه أخيراً لم يكن يرمي من تصوفه ذاك المحو التام والاندماج الكلي في الحقيقة كما ينحو إليه ابن سبعين وإنما يرمي إلى مثاليات مجردة تستفيدها النفس في مرحلة من مراحل السلوك. وهكذا يهجم ابن سبعين على الغزالي ويهجوه كعادته في الهجوم على كل الطوائف، صوفية وغيرهم حيث لم ينج منه إلا القليل.

ويصفه في كتابه «بد العارف» بقوله: أما الغزالي فلسان دون بيان وصوت دون كلام. وتخليط يجمع الأضداد وحيرة تقطع الأكباد. مرة صوفي وأخرى فيلسوف وثالثة أشعري ورابعة فقيه وخامسة محير! وإدراكه في العلوم القديمة أضعف من خيط العنكبوت. وفي التصوف كذلك. لأنه دخل الطريق بالاضطرار[1] الذي دعاه لذلك من عدم الإدراك. ورأى في النفس من الصور المجردة التي تظهر للمتخلف في الزلة. وظنه أن ذلك حق وأنه حقيقة الوصول. وذلك إنما هو في النفس من حيث هي نفس. فما الحق بعد ذلك وما العلم! والظاهر من هذا الرجل أن صور النفس والعقل المستفاد كانت غايته. وينبغي أن يعذر ويشكر لكونه من علماء الإسلام على اعتقاد الجمهور. ولكونه عظم التصوف ومال إليه بالجملة ومات عليه بحسب ما أعطاه من كلامه وفهم من أغراضه[2].

وهكذا يبقى الغزالي من منظور ابن سبعين منحطاً عن التجربة الصوفية الحقيقية. ولكن ميزته تكمن مع ذلك في كونه انتسب إلى التصوف وانتصر له وتوفي على تلك الحال.

ولكن ابن سبعين لا يخجل من أن يتعارض مع نفسه هنا أيضاً. فإذا عاب على الغزالي تشتته كما سبق فإنه نفسه جمع أشتاتاً من الفكر اليوناني وحتى من الفكر الوارد من أقصى الشرق مما هو ضارب في القدم. ونحن لم نتعرض لابن سبعين بشكل مفصل

---

(1) يلاحظ هنا تناقض ابن سبعين مع المشهور المقرر عند الصوفية والقاضي بأن أحسن وصف يطلب عند الالتجاء إلى المنهج الصوفي هو بالضبط الاضطرار فمن سلك الطريق نافلة أو ترفاً أو ابتذالاً لا تأتي منه نتيجة صوفية في الغالب عندهم.

(2) بد العارف 144 ط 1 بيروت 1978 بتحقيق د. جورج كتورة.

إلا لأنه من رجال القرن السابع. وقد وقف معه باحثون آخرون مثل الأستاذ محمد السرغيني وقفات طويلة أبانوا فيها الاضطراب الكثير والانتحال العريض في فكره.

الغزالي يتهافت وابن طفيل يتغزل

أما فلاسفة الغرب الإسلامي فقد انتقدوا الغزالي كذلك. ولم يسلموا له كما هو معلوم -تهجمه عليهم في كتابه «تهافت الفلاسفة». واضطلعوا بمهمة الرد عليه في هذه النقطة بالخصوص. وهكذا ألف ابن رشد «تهافت التهافت».

من ناحية بعض القضايا الجزئية المنكرة على الغزالي طعن فيه ابن رشد أيضاً لكونه كان يمزج الأساليب الإقناعية من أدبية ومنطقية ويستعمل أحدها في موضع الآخر الشيء الذي يفضي في النهاية إلى إفساد ما كان يرمي إليه. ويحدث بلبلة في ذهن الناظر خصوصاً العامي. وكان ابن رشد يرى أنه لا الدين يجني خيراً من هذا الخلط ولا الفلسفة تزداد نصاعة وقوة به. ولا ننسى أن الغزالي قصد هدم البناءات الفلسفية باستعمال البراهين الفلسفية نفسها. وهذه إحدى المآخذ التي أخذها عليه ابن رشد حيث يقول: لا يجب أن نثبت التأويلات إلا في كتب البراهين لأنها إذا كانت في كتب البراهين لم يصل إليها إلا من هو من أهل البرهان. وأما إذا ثبتت في غير كتب البرهان واستعمل فيها الطرق الشعرية والخطابية أو الجدلية كما يصنعه أبو حامد فخطأ على الشرع وعلى الحكمة. وإن كان الرجل إنما قصد خيراً. وذلك أنه رام أن يكثر أهل العلم بذلك. ولكن كثر بذلك الفساد بدون كثرة أهل العلم. وتطرق بذلك قوم إلى ثلب الحكمة، وقوم إلى ثلب الشريعة[1].

ويكاد ابن رشد يتناقض مع نفسه عندما يوجه تهمة أخرى إلى الغزالي مفادها أنه متعدد الاختصاصات متنوع الاهتمامات مع أنه لا ضير في ذلك بل ينبغي أن يعتبر ذلك امتيازاً وقدرة فائقة غير معتادة على إدراك العلوم. لكن ابن رشد كان يرى ذلك نقيصة في شخصية الغزالي. والواقع أن العيب يكمن، كما أشار ابن رشد سابقاً، في استعمال أسلوب في غير محله أو استخدام منطق في غير مجاله كما لو عالج الإنسان الفقه بمنطق

(1) فصل المقال 30 .

الكلام، أو رام إدراك التصوف من خلاله. أما أن يستطيع المرء استعمال الأدوات المناسبة لكل فن في محلها ثم تكون له القدرة على التخلي عنها وانتقال إلى فن آخر ومعالجته بوسائله الخاصة به فتلك مواصفة من مواصفات العبقرية عند الأفذاذ. ولكن ابن رشد يقول: إنه - أي الغزالي - لم يلزم مذهباً من المذاهب في كتبه. بل هو مع الأشاعرة أشعري. ومع الصوفية صوفي ومع الفلاسفة فيلسوف. والذي يجب على أئمة المسلمين أن ينهوا عن كتبه التي تتضمن العلم[1]!

وابن رشد بهذا نموذج من النماذج الأخرى التي عارضت الغزالي ليس من الوجهة الفقهية كما حدث على عهد المرابطين، وإنما من الوجهة الفلسفية وعلى عهد الموحدين. ويبقى أن هذه المعارضة ظلت في حدود المناقشة الأكاديمية ولم تقترن بانضمام السلطات إليها. فقد كانت الأجواء العلمية قد تحولت من الإنكباب على فقه الفروع إلى الإنفتاح على الأصول والكلام والفلسفة والتصوف. ولكن السلطات الموحدية سقطت في خطأ آخر فغالت في محاربة فقه الفروع وصادرت كتب الفقه المالكي حتى حسب ذلك من زلاتها. وكل شيء تعدى حده انقلب إلى ضده كما هو معلوم!.

وقد كان الفيلسوف المغربي الآخر أبو بكر بن طفيل أقل حدة في انتقاده للغزالي وأقرب من غيره من الفلاسفة إلى تفهم الوجهة الصوفية. فقد قال عنه: ولا شك عندنا في أن الشيخ أبا حامد ممن سعد السعادة القصوى ووصل تلك المواصل الشريفة المقدسة[2]. وأشار ابن طفيل إلى حالة «الفناء في الله» التي يدعيها الصوفية واعترف بأن أبا حامد من الذين وصلوا ذلك المقام وأنه حال لا يعبر عنه ببسط كلام وأن الغزالي أحسن عند قوله:

فكان ما كان مما لست أذكره ... فظن خيراً ولا تسأل عن الخبر.

ولكن ابن طفيل انتقد الغزالي في الإضطراب الذي يجده في كلامه حيث أنه يبيح في موضع ما يمنع في وضع آخر وقال: أما كتب الشيخ أبي حامد الغزالي فهي بحسب مخاطبته للجمهور تربط في موضع، وتحل في آخر. وتكفر بأشياء ثم تتحللها[3] ثم ساق كمثال قضية حشر الأجساد وكيف تناقض كلام الغزالي بشأنها كما ذكرناه سابقاً. والذي

---

(1) م، س. (2) حي بن يقظان 59 . (3) حي بن يقظان 53 .

يترجح عندنا أن ابن طفيل يبقى مع ذلك أقرب إلى الغزالي من غيره من فلاسفة الغرب الإسلامي لأنه عاش أزمة عرفانية تكاد تكون بالضبط مماثلة لما حدث عند الغزالي من اضطراب أفضى به إلى التصوف. وقال ابن طفيل بدوره أيضاً بالكشف والإشراق.

ونحن في الواقع نلاحظ اضطراباً لدى الشراح المحدثين الذي تعرضوا لفلسفة ابن طفيل من خلال كتابه «حي بن يقظان». فهو عندهم عقلاني يرمي إلى أن في استطاعة العقل المجرد عن العوارض أن يصل إلى الله. وهو عندهم أيضاً إشراقي يؤمن بالحدس! ولعل هذه الرسالة لا زالت في حاجة إلى قراءات أخرى، خصوصاً منها القراءة الصوفية التي نجدها تنسجم معها كامل الإنسجام، مع العلم أنها مبنية على الرمز والإشارة.

والباحثون يسجلون أن ابن طفيل «بعد أن حاول تطبيق نظرية التدرج بالتأمل والفكر للإتصال بالله عجز عن الإتصال بالله عن طريق العقل. فانقلب إلى التصوف والزهد ليعرف بهما الله»[1] وأنه أيضاً حاول أن يعرف كل الأمور بواسطة العالم المادي وعالم العلل والأسباب بالعقل ولكنه عجز عن ذلك عندما أراد البرهان على وجود الله فمارس التصوف وعرف الله من طريق القلب[2].

نفس غزالي في الفكر الغربي

ولا يفوتنا أن نشير إلى التأثير الذي تركه الغزالي في المتعطشين إلى المعرفة من غير المسلمين، ويذكر هنا الفيلسوف المتصوف القطالوني ريمون لول (1235 - 1315) الذي كان لاهوتياً شهيراً أصله من ميورقة. وكانت له مؤلفات ينحاز فيها إلى الغزالي ويرد على خصمه ابن رشد وأتباعه. وقد طاف كثيراً في أوروبا وبلاد الإسلام وكتب باللاتينية كتباً وقصصاً ونظم أشعاراً باللغة القطالونية، ومما نظمه بها كتاب في منطق الغزالي وآخر في العرض والجوهر[3]. ويذكر عنه أنه كان متضلعاً في العربية نقل عنها وألف بها بعض التآليف. ولكن لم يعثر لحد الآن فيما يظهر على كتبه العربية. ويجده باحثون معاصرون أكثر تأثراً بابن سبعين من غيره. والخلاف في هذه النقطة يسير، لأنه هناك قاسماً مشتركاً بين الغزالي وابن عربي وابن سبعين وسواهم من المتصوفة. ومن

(1) و (2) د. مصطفى غالب، في سبيل موسوعة فلسفية، ابن طفيل ص 16 .

(3) يوسف كرم، الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط 214 .

السهل اكتشاف خطوط التشابه بين أحدهم وبين الغربيين المقتبسين منهم.

إن من ينظر في النتاج اللاهوتي والفلسفي لأوروبا المسيحية يندهش لتلك المماثلة المتجلية في مناقشة نفس المواضيع المتعرض لها عند المسلمين. ومما يبعث على الإستغراب وجود ظاهرة التباين والمواجهة لدى الفكر المسيحي كما كانت تعرف بين العقلانيين المسلمين أمثال ابن رشد وبين «الإشراقيين» الدينين أمثال الغزالي. وذلك في نفس الفترة أو قبلها بقليل.

في القرن الثاني عشر الميلادي عرفت أوروبا لاهوتيين أخذوا من الفلسفة منهجها المنطقي، وآخرين نزعوا إلى التصوف مع اختلاف في المزاج إذ مال بعضهم مع العاطفة ونحى البعض الآخر نحو التأمل العقلي. فكان من الطائفة الأولى پيير لومبار الإيطالي (ت 1164) في حين كان القديس برنار (1091 - 1153) متصوفاً كبيراً يغذى محبة الله بالعاطفة ويطلب غبطة الجذب؛ ولكنه لم يحمل على الجدليين كما صنع بعض المتعنتين.

ولكن الأغرب من كل هذا هو أن تعالج نفس المواضيع تقريباً عند اللاهوتيين المسيحيين وعند رجال الدين المسلمين كفكرة وحدة الوجود التي أدت إلى نقاشات واتهامات، ومسألة طرق التعرف على الله ومسألة أسماء الله.

وقد ظهر لنا أن بعضاً من تلك الخصومات العلمية انتقل إلى المسلمين تحت تأثير التلاقح الثقافي مع الملل الأخرى. وأنه لو تمت الإتصالات بين العلماء من هذا الدين أو ذاك وكان المسلمون المناظرون مسلحين بذكاء خاص وعمق روحي متميز لما شغلت قضايا مستعصية بال المسلمين ردحاً من الزمان. فهل سقط المثقفون المسلمون في فخاخ مناقشة مواضيع أجنبية عنهم أضاعت أوقاتهم ومجهوداتهم في وقت كان الرأي العام الغربي ينعتق منها شيئاً فشيئاً ويحبسها في قعر أديرة اللاهوتيين ليتفرغ لبناء حضارة سامقة استحوذ فيها على إسهامات المسلمين؟

خاتمة

يعلم أن التصوف علم لا تفيد فيه الخواطر والمنقولات ولا تتجلى فيه أعماق النفس وميولاتها: لأنه التقاء يغني [illegible] من خلال الإحساس بالله وإشراق العلم الصوفي. فالمعرفة التي تختص بالإنسان ذات اليمين وذات الشمال [illegible] من الله [illegible] ولا [illegible] صحيحة علمية في مجالها إذا وجد الإنسان [illegible] إليها، وتقيد الإنسان [illegible] في [illegible] وجانبها [illegible] حقيقة بين الله والإنسان في [illegible] الصوفية [illegible] أن [illegible] لا معنى لها إلا من [illegible] من الله.

وحين يكون الإنسان لا يستطيع أن لا يحس إلا الله، وأن لا يعرف إلا إياه. [illegible] الإنسان وهو الذي [illegible] في الاستقامة [illegible]. وهو الثالث فالتصوف إذا ما يعني بالإنسان يجمع إلى ثلاث [illegible] من جهة الدين والمصلحة والأخلاق والإشكال بين الإنسان [illegible] كل بحسب الاعتدال.

وقد كان [illegible] الأخلاق في العمق [illegible] عند إقبال يرى أن الأخلاق عنده الصوفية لا [illegible] من الحاجات والمجالات والإنسانية الحية والأخوة العالمية لا يدخل في إسلام الفقهاء والمتكلمين. وهو تفرد محض لله يجري في ثنايا حبه إلى بيان منه [illegible].

ويعلم كل أن [illegible] الأخلاق القيمة تختلف حيثيات شأن التصوف وتقاليده [illegible] وتقسيمه عليه. وقال [illegible] الباحث أحمد توفيق إلى حسن [illegible] التصوف في مصنفه [illegible]: أولاهما الاعتدال في التصوف ودعوة صحيحة إلى التماسك [illegible] في حين لا [illegible] المعرفة من [illegible] بأن لا يخضع [illegible] الله إلا من [illegible] شريعة الأخلاق وأن مصدرها من عند الله [illegible] الحقيقي [illegible] السلوك بأن [illegible] الفلسفة [illegible] العالية التي تتصل بها المتصوف في وقت له [illegible] المسلم والآخر [illegible] إنسانيا من الفضل [illegible] له أدبا [illegible]. والثانية [illegible] أدبي التصوف وحدة [illegible] إلى [illegible] في [illegible] وما ثالث إلا من [illegible] الأخلاق في [illegible] الله [illegible] أهل التصوف [illegible] من التصوف [illegible].

خاتمة

يبدو أن التصوف علم لا تفيد فيه الخواطر والظنون، ولا تجدي فيه أهواء النفس وميولاتها: لأنه اقتداء ديني يرجى من خلاله الإتصال بالله وإدراك «العلم الحق». فأنماط المعرفة التي تنحرف بالإنسان ذات اليمين وذات الشمال وتصرفه عن الله تنتج ولا شك حصيلة علمية في مجالها إذا وجه الإنسان كليته إليها، وتفيد الإنسان جزئياً في حياته، ولكنها قد تعتبر حجباً كثيفة بين الله والإنسان في منظور هؤلاء الصوفية الذين يرون أن الحياة لا طعم لها إذا هي انقطعت عن الله.

ولكن كل الناس لا يستطيع واقعاً أن لا يحب إلا الله، وأن لا يعرف إلا إياه. فطبائع الناس ومداركهم وأمزجتهم تأبى التسوية في كل شيء. ومع ذلك فالتصوف إن لم يصل بالناس جميعاً إلى ذلك المدرك البعيد فهو مفيد في إشاعة جو من النور والمحبة والإخلاص والإيثار بين الناس يأخذ منه كل بحسب استعداده.

وقد كان حكيم الإسلام في العصر الحديث محمد إقبال يؤكد أن الإسلام عند الصوفية يأخذ طابعاً من الجمال والكمال والإنسانية الحية والأخوة العالمية لا يوجد في «إسلام الفقهاء والمتكلمين». وما فتىء رحمه الله يرمي في ثنايا كتبه إلى بيان هذه المزية.

يعلم كل واحد أن الأحكام القيمية تضاربت كثيراً بشأن التصوف وتحديد غاياته وتفسير طبيعته. ولقد انتهى مثلاً الباحث أحمد توفيق عياد إلى حصر أهداف التصوف في مجموعة نقاط إيجابية باستثناء اثنتين: أولاهما ما اعتبره في التصوف دعوة صريحة إلى المناداة «بوحدة الديانات»، في حين ما سكت الصوفية عن التأكيد بأنه لا دخول على الله إلا من باب شريعة الإسلام وأن محمداً بن عبد الله هو النموذج الوحيد الكفيل بتحقيق الصلة بالله. فمن الخطأ الفادح اعتبار مشاعر الرحمة والشفقة العالية التي يتحلى بها المتصوف في وقت ما تجاه المسلم والكافر باعتبارها إنسانين، من الخطأ اعتبارها اعترافاً تاماً بعقائد الكافر وعباداته ومختلف طقوس تدينه. وثانيتهما عندما اعتبر التصوف دعوة صريحة إلى وحدة الوجود أي اعتبار «العبد عين الرب والمخلوق عين الخالق» وما ذاك إلا من كون فكرة الإستغراق في مراقبة الله وطلبه تنتج حالة من الحضور الدائم تسمى عند أهل التصوف السني «وحدة شهود» ويسميها دارسو التصوف من الخارج «وحدة وجود».

ويبقى أن ما ساقه الأستاذ الباحث صحيح من أن التصوف يهدف إلى إسلام مثالي روحي يتحقق فيه الكمال الإنساني أو أنه محاولة إنسانية للتخلق بأخلاق الله وقطع العلائق لمحاولة الوصول إلى معرفته، وأنه دعوة صريحة إلى تقرير الصلة الإلهامية التي لا تنقطع بين الإنسان والله فتزيده علماً بنفسه وعلماً بالحياة[1].

يجسد التصوف تلك القوة الروحية التي تحرك الدين والتي تصبح تحت ضغطها مجمل الشعائر والعبادات ذات مغزى طريف، والنصوص ذات معنى لطيف شبه متستر. يحرر التصوف التأملات والحب والنشوة في الدين، ويطلق أشكال التعبير عن تلك النشوة حتى قد يرمز إليها الصياح والرقص والصمت والضحك والبكاء. إنها القوة التي تنفجر بفعلها كثير من الأطر والتقاليد المتواضع عليها، حتى اللغة المصطلح عليها تشحن بمعاني ناتجة عن ثمرات التجارب الروحية. . .

فالمتصوف لا ينغلق داخل أي إطار سوى إطار الأعمال الشرعية الإسلامية ويتمرد على أي نتيجة فكرية مستخلصة من الملاحظة. إنه كائن متجدد.

ومن أكبر المشكلات التي تفسد على الباحث في الإسلام فهمه للإسلام وتحجبه عن الحياة الدينية الحقة اعتبار المعالم الإسلامية جامدة صامدة لا تراعي الواقع ولا تنظر إلى الظروف. في حين أن الشريعة في مقاصدها تعتني بالظروف ومدى تغيرها. والحقيقة كذلك أيضاً. فما يصح اليوم قد لا يناسب غداً وما يلائم هذا قد لا يتلاءم مع وضعية الآخر. . .

ورغم ما عُرِّف به التصوف من تعاريف فمن الخطأ الإقتصار على واحد بعينه والوقوف عنده. لأنه ليس إلا محاولة شاردة لحصر ظاهرة شديدة التغير. وهذه المحاولة نفسها لها معنى معين إذا أخذت منفردة، ولها معنى آخر إذا أخذت داخل نظام متحرك من المفاهيم والسلوكات.

ومن ثم فإن الخلاصات التي نحاول أن نخرج بها عن التصوف في البلاد المغربية في القرن السادس تشكل سلاحاً ذا حدين. فيقدر ما يمكنها أن تقرب لأذهاننا وجهاً من وجوه هذا النشاط الديني بقدر ما يمكنها أيضاً أن تبعد حقيقته عنا إذا جمدت وحنطت

(1) التصوف الإسلامي لأحمد توفيق عياد. 204 ط القاهرة 1970 .

واستأثرت باهتمامنا بشكل يلغي ويعمينا عن باقي الملاحظات. لكن تلك الإستنتاجات إن تم تناولها في حركية وفي انسجام مع قريناتها، وفي حدود النسبية التي تحيط بكل عمل في العلوم الإنسانية لن تخلو من قسط لا بأس به من وصف الحقيقة الواقعية.

إن التصوف جزء من تراث الإسلام، وتاريخه وسيرة رجاله جزء من تاريخ الإسلام وحضارته. نبهت اليقظة الصوفية قلوباً لاهية وذكرت بعضاً من العقول الناسية. وتأدب كثير من أتباعه بأداب الإسلام. ولذا فإن هذا التصوف حين يلتزم بإطار القرآن والسنة رافد مهم من روافد الثقافة الإسلامية والإنسانية. ولكنه يكاد يكون رافداً للخاصة الذين يستطيعون أن يعدلوا بين حقوق القلب وحقوق العقل، بين عموم الخطاب الشرعي وخصوص الفهم الذوقي الذي يلامسه طالب المعرفة بالقلب.

لكن الشطط في التصوف كثير وخطر المغالاة فيه وارد، وآثاره السلبية حين يفتتن به العامة حقيقة تاريخية لا تنكر. إلا أن هذه الإفراطات لا تكفي للحكم ببطلانه جملة وتفصيلاً.

في تصور كثير من الناس أن الحقيقة الدينية لا يمكن أن تتعدد وجوهها لأن الحق واحد لا يتعدد. إلا أنه من شأن التفسير الحرفي لبعض النصوص أن يورط الإنسان في الإشكالات وأن يضيق مجال الحوار. إن وحدة الحقيقة لا تنفي تعدد زواياها واختلاف العقول في تفسيرها وتباين الطبائع والأمزجة في تذوقها. ومن واجب المثقف المعاصر أن لا يسجن نفسه داخل زاوية واحدة ينكر بموجبها باقي المقاربات. وأن يعمل على توسيع مداركه بمحاولة فهم الآخر والصبر على الإنصات إليه. فليس من الثقافة في شيء أن يحسن المرء الكلام وأن لا يحسن الإنصات والإصغاء!

لقد استهدف هذا البحث أن يتعرف ويعرّف بأعلام مغاربة في الفكر والدين فأماط اللثام عن بعض الأسماء المغمورة كأبي عبد الله ابن المجاهد وأبي بكر الإلبيري، وقرب إلى الرؤية أسماء أخرى كانت تلفها الضبابية كابن برجان وابن قسي وابن العريف.

واستهدف هذا العمل من جهة أخرى إظهار وحدة الثقافة المغربية في العدوتين الأندلسية والمغربية من زاوية الممارسة الصوفية فظهر أنها كانت وحدة متكاملة تتبادل التأثر والتأثير، وإن كان لكل موقع بعض الخصوصيات، حيث أبان البحث تشابك الأسانيد الصوفية بين رجالات العدوتين مع بعض الأفضلية لصلحاء المغرب.

ومن المفارقات التي تلفت النظر في حضارة الأندلس شيوع الممارسة الصوفية لدى سكان ذلك الإقليم بموازاة ما عرف عنه من انتشار الملاهي والأدب الماجن وعكوف طبقة عريضة من الناس على التلذذ بمختلف المشتهيات المادية واقتناص الطيبات.

لكن من انكب بعمق على التراث الأندلسي الزاخر يلاحظ تمازج هذه الألوان «الفاتنة» مع أرضية دينية، وموجة صوفية تجعل اللوحة الأندلسية باهية زاهية. ومعلوم أن وجود الظاهرتين معاً يمكن أن يفسر على أن ظاهرة التصوف هي رد فعل على ظاهرة الترف في المجتمع الإسلامي فكل ما اشتد التهالك على الماديات كلما اتجهت فئة من الناس اتجاهاً مغايراً مناقضاً. إلا أنه يمكن اعتبار الظاهرتين معاً معلولتين لعلة واحدة. هذه العلة المشتركة هي سنة التدافع التي يقوم عليها الكون بين الشيء ونقيضه، بين المغالين في الروحانيات والمنهمكين في الماديات. بين المرفرفين في المعالي والمعاني «والمقتصدين المقصرين».

كيفما كان الأمر فالأندلس عرفت الحركة الصوفية كما عرفتها سائر الأقاليم الإسلامية. وكان تصوف أهل الأندلس وثيق الصلة بتصوف أهل المغرب. استفاد منه وأفاد، مع مراعاة خصوصيات محلية لكل واحد منهما كما أسلفنا.

قام عدد كبير من صوفية الأندلس بمحض إرادتهم بزيارة المغرب أو بالهجرة النهائية للمقام به. وقد تداخلت أسباب الإنتقال عند هذا الصنف من الناس. ويمكن أن تصب كلها في سبب واحد كبير هو تعميق التجربة الصوفية بالإتصال برجالات المغرب الذين كان يأوي إلى كنفهم ويقتبس منهم كل متوجه سالك في هذه الربوع. ولا يفوتنا التذكير بالإستفادة التي حصلها أبو مدين وابن عربي - وهما من هما في النسيج الصوفي المغربي - من جراء لقائهما برجال المغرب.

تلقى ابن عربي تصوفه عن العلامة الصوفي المؤرخ أبي عبد الله محمد بن قاسم التميمي صاحب كتاب «المستفاد» الذي دون فيه أخبار صلحاء وقته. وأكثر من تكلم عنهم التميمي في المستفاد أدركهم وصاحبهم وشاهد براهين صدق تدل على علو كعبهم في دراجات العبادة والزهادة والإنقطاع.

والتقى ابن عربي بفاس برجلين من أفاضل صلحائها آنذاك أبي عبد الله موسى

المعلم وأبي جعدون الحناوي، وترجم لهما في رسالة «روح القدس». والتقى بمراكش بأبي العباس السبتي ويسبتة بأبي الحسين بن الصائغ. وإذا كان لكل هذه الشخصيات آثار فاعلة في نفس ابن عربي فإنها لن ترتقي إلى ما أحدثته فيه شخصية أستاذه يوسف بن يخلف الكومي الذي يعتبر من أصحاب أبي مدين الذين قاموا بجولات عديدة في المشرق والمغرب، والذي استقر أخيراً بمدينة سلا.

ولقد تمثلت من الجهة الأخرى حلقات الوصل بين صوفية المدرسة الأندلسية والمدرسة المغربية في الشيخ أبي الحسن بن غالب مع تلميذه أبي الصبر أيوب الفهري السبتي، وفي أبي عبد الله محمد بن قاسم التميمي، تلميذ أبي الربيع المالقي الذي أخذ عن ابن العريف، وفي أبي عبد الله محمد بن سالم الشلبي تلميذ ابن قسي، وفي أبي عبد الله محمد بن مفرج الأنصاري تلميذ أبي عمران المرتلي، وفي ابن الزيات التادلي تلميذ أبي إسحاق إبراهيم البلفيقي.

وقد ساعدنا ابن الزيات التادلي في كتاب التشوف بمعلومات قيمة عن أندلسيين هاجروا للاستقرار بالمغرب يستنشقون به «نسيم القرب» منهم زيادة على ما ذكر أبو يعقوب الحكيم يوسف بن أحمد الأنصاري (ت605[1]) وأبو الحسن نجا بن عبد الله الأموي[2] وأبو عبد الله محمد بن شعيب الجذامي[3] وأبو علي الشريشي البكاي[4]

وقد تعددت أسباب التواصل بين أهل فن التصوف في العدوتين بالنظر إلى التقارب الجغرافي واتحاد السلطة تحت ظل المرابطين والموحدين وتطابق الوجهة الثقافية والتمذهب الديني فيهما.

إن الملاحظة والاستقراء لمظاهر الهجرة الصوفية الأندلسية نحو المغرب تستدعي القول ببعض النتائج.

(1) لقد كان المغرب دائماً الامتداد الطبيعي لأهل الأندلس. وشكل المجال المناسب لكل باحث عن الفسحة والإغتراب في سبيل الله. إن جل صوفية الأندلس ممن

(1) التشوف 417 .
(2) التشوف 361 .
(3) التشوف 409 .
(4) التشوف 181 .

ارتأى أن يتحول عن موطنه وجد في المغرب ضالته. وإن الكثرة الكثيرة منهم ممن جال وسافر أو استقر بأرض المغرب لتلفت الانتباه بالمقارنة مع من ارتأى أن يبحث عما ينشده في المشرق. وحتى بالنسبة لهؤلاء كانت مرحلة أرض المغرب حلقة ميمونة في مسلسل أسفارهم ورحلاتهم.

(2) المراكز التي استقطبت هجرة المتصوفة الأندلسيين كانت بالخصوص حواضر المغرب العريقة: سبتة وسلا وفاس ومراكش. وكأن هؤلاء المتصوفة الذين نشأوا في حواضر مثل المرية وإشبيلية وقرطبة وغرناطة كانوا يقصدون تربة تشبه تربة مواطنهم تشكلت فيها كل مظاهر التمدن والتجمع والتواصل السكاني.

(3) من المفارقات المهمة أنه على شدة هذا الإتصال بين العدوتين يبقى التصوف الأندلسي في عمومه تصوفاً ينحو منحى معرفياً، أو ما نصطلح على تسميته «بتصوف الحقائق» انطلاقاً من ابن مسرة إلى ابن برجان وابن قسي وابن عربي وابن سبعين في حين يبقى التصوف المغربي تصوفاً ينحو منحى عملياً سنياً يتلون بلون الزهادة والعبادة. ولم تجد الدعوات الصوفية العرفانية الأندلسية مكاناً لها بالمغرب، في حين قبل المغاربة سلوكات المتصوفة السنيين أمثال أبي مدين وابن العريف ثم أبي عبد الله الرندي وشيخه أبي العباس بن عاشر.

ومما يدخل في الصبغة العملية للتصوف المغربي تركيز شيوخه عند ضعف السلطة على ضرورة الجهاد والمرابطة على الثغور والدفاع عن حدود الوطن. وقد سجل الباحثون حرص أقطاب التصوف المغربي كالشاذلي وأبي محمد صالح على تعميق فضيلة الجهاد والرباط في المريدين[1].

(4) لم يكتف المغرب أن يكون لتصوفه طابع خاص وأن يأخذ عن الأندلسيين ما ينسجم مع هذا الطابع ويستقيم في أبعاده مع روح الكتاب والسنة. ولكنه، أي المغرب، انتصب دائماً لتصحيح مسار التصوف الأندلسي، وتقويم ما يتغير منه بفعل التأثيرات الأجنبية أو البدع والأهواء والضلالات.

---

(1) انظر مثلاً: عبد المجيد الصغير: التصوف المغربي والتصوف الأندلسي في القرنين 6و7 اتصال أم انفصال. مقال في كتاب: أبو محمد صالح المناقب والتاريخ.

لقد كان رجال المغرب يهبون للجواب على الإستفتاءات الواردة من الأندلس في عموم الإشكالات العلمية وفي خصوص علم التصوف. وكانت السلطة المركزية بمراكش لا تتوانى في التحقيق في إفرازات التصوف الأندلسي. وظهر المغرب غير ما مرة وهو يسكت الأغراض المبطلة التي تنتحل التصوف أو تختفي وراء ستاره البريء. ومن الإنصاف القول هنا أن هذا الموقف لم يسلكه المغرب بالنسبة للتصوف خاصة، وإنما نهض المغرب. سلطة وعلماء وصوفية، للتصدي لكل دعوة خبيثة، سياسية كانت أو ثقافية أو دينية. واستطاع المغاربة أن يوجهوا النقد لأنفسهم أيضاً. ويكفي أن نذكر هنا بأن فكرة «المهدي الموعود» نفسها لم تعمر طويلاً، ولغربتها عن التكوين الديني للجسم المغربي لفظها المغاربة ومجتها القاعدة الشعبية ومن يوجد على رأس هرم السلطة على السواء.

ومن الإنصاف أيضاً التأكيد على أن انتقاد المتصوفة لم يكن مبدأ اعتباطياً مطرداً في المغرب، بل على العكس من ذلك كلما أظهرت التحريات والتحقيقات صدق المرشد الصوفي ونبل مقصده وتناغمه مع التوجيهات القرآنية والحديثية كلما خلي سبيل دعوته وفسح أمامه المجال، بل إستحق التبجيل والتكريم والتشجيع. والأمثلة لا تعوز الباحث من أولئك الصوفية التي احتفلت بهم السلطة أي احتفال ومدت لهم كل مساعدة ومؤازرة.

هذا وقد استمر المغرب في الاضطلاع بمهمته والقيام بوظيفته كمصحح لمسيرة التصوف في الأندلس حتى بعد أن انخرم إقليم الأندلس وتكونت به سلطة مستقلة مع أسرة بني نصر. وكان على المغرب أن يستوعب بحكمة الجاليات الأندلسية المهاجرة بعد أفول شمس الإسلام عن ذاك الإقليم. وقد استطاع بالفعل أن يذيب الكيانات الدينية المتميزة الواردة عليه منه. وقد تحدثت المصادر عن «الطائفة الأندلسية» المتواجدة في المغرب في القرن العاشر والتي تنتسب للشيخ أبي عبد الله محمد الأندلسي نزيل مراكش[1].

ورغم أن هذه الفئة لا يمكن أن تستحق النسبة للتصوف لأن المرشد المربي فيها مشعوذ مولع بسر الحرف والطلاسم، وهو «كثير الوقوع في الأئمة، وفي الإمام مالك بن أنس ينحو في ذلك منحى ابن حزم الظاهري»[2] فإن مناهضتها تثبت تمسك المغاربة بالتصوف الحق

(1) ترجمته عند ابن عسكر في دوحة الناشر ص 109 .

(2) م، س.

الذي هو العمل الخالص المخلص بكتاب الله وسنة رسوله ورفض ما عداه.

ويلاحظ باحثون أن أخلاقية وسنية التصوف المغربي لا ينفيان مع ذلك تسرب بعض المفاهيم الإشراقية الشيعية إليه كما يجنح إلى ذلك ابن خلدون في «المقدمة». غير أن هذا الجانب لم يتمكن من النمو في الحقل الصوفي المغربي كما حدث في جهات أخرى من العالم الإسلامي. وكأن البيئة المغربية تأبى إلا أن تؤطر كل من يلجأ إليها بإطار عملي أخلاقي سني، كما حدث قديماً للمولى إدريس الأول الذي دخل المغرب شيعياً زيدياً، فتحول إلى رجل سلطة سني[1].

ويتبادر إلى الذهن عند فحص الظاهرة الصوفية الأندلسية أنها كانت مقترنة عند زعمائها بميل نحو تثبيتها بالكتابة في مجموعة تآليف. هذا بالرغم من الانطباع الذي حصل عند الفيلسوف ابن طفيل الذي كان يرى أن هذا المنحى قليل في أهل الأندلس. ونحن نجد في الواقع أن الصوفية الأندلسيين جلهم كانوا كتاباً. في حين لا يتحقق هذا على أرض العدوة المغربية التي نجد ممثلي الحركة الصوفية بها قليلي التأليف.

في الأندلس يكاد لا يخلو متصوف عارف من كتاب قد وضعه فيما كان يذهب إليه من الآراء.

فلابن برجان تفسيره المشتهر وغيره. ولابن العريف «محاسن المجالس» ولابن قسي كتابه «خلع النعلين» وناهيك بالمؤلف المتصوف ذي القلم السيال ابن عربي الحاتمي الذي كثرت تآليفه في التصوف إلى الحد الذي أصبح معه تحديدها بصفة نهائية جازمة أمراً شائكاً.

لكن ما هو السبب الذي من أجله كان المغاربة أقل كتابة في التصوف من إخوانهم الأندلسيين؟ يترجح لدينا أن السبب في ذلك يرجع إلى تمكن عملية التعريب من سكان الأندلس بفعل الهجرات العربية المتتالية إليها. وقد كان ينظر إليها آنذاك كأرض ثرية يتحقق فيها رغد العيش بسرعة. أما العدوة المغربية فلم تتم فيها عملية التعريب بنفس السرعة بفعل تشبث السكان الأصليين باللغة البربرية، واعتدال مستوى الغنى وأسبابه

---

(1) عبد المجيد الصغير، التصوف المغربي والتصوف الأندلسي اتصال أم انفصال. ص 21 .

بها. وهكذا كان في عدوة الشمال غلبة للطابع العربي على باقي عناصر الثقافة المحلية. وكان في عدوة الجنوب مزيج من العروبة والعجمة المتبقية من جهة تمسك المغاربة بلهجاتهم. ومن ثم كان تصوف الشخصيات المغربية من بعض وجوهه يكاد يكون «تصوف البرابر» أمثال أبي شعيب وأبي يعزى وسواهما من الرجال الأعاجم الذين تزدان بهم تراجم كتاب «التشوف».

من زاوية أخرى نجد التصوف المغربي ينحو نحو العمل والتقشف والزهد والورع كما يلاحظ ذلك في الفقهاء، في حين يغلب على الممارسة الصوفية بالأندلس ميل نحو المعالجة النظرية «الفلسفية». فقد طبع ابن برجان وابن عربي وابن قسي التناول الصوفي للدين بنبرة كلامية في الأندلس لا نجدها واضحة في صلحاء المغرب. هؤلاء كانوا يؤكدون على العمل ويتبرمون من التدقيق والتشقيق الفكري للآراء الدينية ومن كل أمر ليس تحته عمل. ومنذ ذلك الوقت كان أبو عبد الله التميمي الصوفي المؤرخ قد تنبه في مكة المكرمة إلى أنه وسط كثير من أصناف المتدينين يبقى المغاربة أقرب من غيرهم إلى وصف الاجتهاد في الصيام والانقطاع إلى الأذكار والنوافل[1].

كان للعباد في المغرب في تلك الأزمان سلوكات في منتهى الورع. عندما يتأمل الناظر أخبارها يحار في هذه القدرة التي أوتيها العباد للترفع عن كل ما فيه أدنى شائبة من الحرام أو مطلق الشبهة. فهذا أبو محمد يسكر إمام جامع القرويين يلاحظ في صالح آخر هو حجاج بن يوسف الكندري أنه إذا خرج لصلاة الصبح لم يدخل دار الوضوء. فسأله فقال: إن موسى بن سدات الذي ساق الماء إلى القرويين تمت دراهم الحلال التي كانت عنده فأسلف من إنسان دراهم حراماً وبنى بها دار الوضوء[2]. ويأبى أبو محمد يسكر باتفاق مع ناقل الخبر إلا أن يزيل كل تهمة عن المسجد ومرافقه. فيقوم خطيباً في الناس يقول: «نحتاج إلى خمسمائة درهم نتصدق بها على دار الوضوء لأن الذي بنيت به غير طيب فأعطى الناس في الوقت خمسمائة دينار فتصدق بها للفقراء والمساكين[3]».

ويشار إلى أنه في هذه العهود كان عدد لا بأس به من أئمة المساجد يصبون في المشرب الصوفي ويتعاطفون مع وجهته إن لم يكونوا من أنصاره تماماً. ومن هؤلاء

---

(1) المستفاد 87 .
(2) و (3) المستفاد 85 .

بعض المراكشيين من رجال التشوف وأبو محمد يسكر إمام القرويين بفاس والشيخ أبو عبد الله محمد بن مليح إمام مسجد عين أصليتن. وأبو محمد بن يبقى إمام مسجد عين علون، وإمام مسجد عين الخيل الذي استفاد منه ابن عربي الحاتمي خاصة. ، وكل هذه المساجد بمدينة فاس.

وكثير من المتصوفة في القرن السادس لم يكونوا منقطعين في برج عاجي. وإنما كانوا مندمجين في هذا الوعاء الكبير الذي نسميه بالمجتمع، يشغلون فيه وظيفاً ويحتكون بالشرائح الإنسانية فيه، يجتذبون منه آحاد ويتفاعلون مع أحداثه وهمومه. لهذا فكل صورة من صور المتصوفة وملامحهم التي نستطيع أن نلتقطها يستحسن أن تؤخذ دلالتها من إطار المجتمع الذي يلفها لتساعد على فهم ذلك المجتمع وعلى إضاءة بعض أطرافه وتجلية نواحيه في تكامل وتناسق مع باقي الصور والملامح الأخرى من حياة المسلمين المغاربة يومئذٍ.

في القرن السادس كانت هناك أيضاً مجموعة من الرباطات منتشرة على الأرض المغربية تزيد في تنشئة العبادِ على التربية الصوفية، وتوفر لهم ظروف الانقطاع والتأمل. ومن أهمها رابطة عين الفطر ورباط شاكر ورابطة جبل المنية بسبتة ورابطة رأس الجبل خارج باب ايصلتن وأخرى خارج باب الجيسة بفاس وغيرها كثير.

وقد تشابكت أسانيد الأخذ الصوفي في وقت شيوعه وانتشار معتنقيه في القرن السادس حتى إن هذا الصوفي يرتاد عدة رباطات ويستفيد من مجموعة حلقات ويروم الاقتباس من عدة أساتذة. فهذا مثلاً أبو محمد يسكر السابق الذكر صحب أبا الحسن بن حرزهم، وواظب على حضور مجالس أبي مدين. وهو أيضاً قد أكثر من زيارة أبي يعزى وشهد له بالكرامات. إلى غير هؤلاء من الرجال الذين أخذ عنهم. فمن الصعب الجزم بانتسابه لأحد دون الآخر. ففي هذه العهود لم تكن «العقلية الطرقية» قد هيمنت بعد على دنيا التصوف.

ولو شئنا أن نجتهد في اكتشاف شغف ثان عند كبار صوفية القرن السادس بالمغرب إضافة إلى هيامهم بالحقائق والروحانيات لوجدنا أنه بالإمكان وصفهم مع شيء من التجاوز كما يأتي: كان بالأندلس ابن العريف وجهاً لمدرسة «التصوف والقراءات» وابن برجان صورة لمزيج من «التصوف وعلم الكلام» وابن قسي نجد فيه «دعوة سياسية ذات

ميولات روحانية» أما ابن مجاهد فهو صورة في اقتران متآخي بين «التصوف السني والفقه المالكي». في حين مال ابن عربي الحاتمي إلى «تصوف عرفاني نفذت فيه سهام الفلسفة وحكمة الأوائل».

وكان بالمغرب ابن غالب وجهاً للتصوف الذي يعتني خاصة بعلم الحديث، وابن حرزهم صورة «صوفية فقهية أصولية». وأما بيت بني أمغار فقد مثل التصوف في ارتباطه بمشاعر تقديس آل بيت النبي وبالمودة في القربى الواجبة لهم. ولعل في أبي يعزى إرهاصات «لتصوف شبعبي فيه مزيج من التدين والطب العامي» كما ترددت أصداؤه بعد ذلك في الساحة المغربية.

ولا يعني ما سبق أن هذا الصوفي الذي يشع باختصاص معين لم تكن له معرفة أو مشاركة فيما سوى ذلك من التخصصات ولكنها مجرد درجة زائدة في التميز بوجه من الوجوه. وعلى العموم يبقى التصوف الأندلسي معادلة تتشكل عناصر زيادة على المنحى الروحي من عناصر العلوم الإسلامية الدقيقة كالإجتهاد الفلسفي والإجتهاد الفقهي والبحث الكلامي. ويبق التصوف المغربي معادلة متوازنة بين الإتجاه نحو الروحيات في الإسلام مع تأكيد دائم على الزهد والعمل الديني واهتمام خاص بالمناقب والكرامات، الشيء الذي يفضي في النهاية إلى كون التصوف المغربي «ذو سمة شعبية» في حين يقرب التصوف الأندلسي من أن يكون «ممارسة نخبوية».

فهل كان هذا من بين الأسباب التي جعلت النشاط الصوفي المغربي محتفى به على عهد المرابطين في وقت قابل هؤلاء الدعوات الأندلسية بكثير من الحذر وبعض الإنكار؟ وهل تلك الخصوصية كافية لتقديم صوفية المغرب في المرتبة على صوفية الأندلس كما كان الناس يجنحون إلى ذلك؟

لم نكن نحن أول من حاول أن يقيم مقارنة بين صوفية الأندلس وصوفية المغرب بالرغم من القاسم المشترك بينهما. فقد تساءل عن ذلك باحثون آخرون. وتساءل عن ذلك في القديم أناس ذوو مسؤولية. ومنهم بالضبط يعقوب المنصور، ذلك الخليفة الذي له حظ من الفهم الصوفي.

فقد روي أنه سأل أبا العباس المري لما صحبه إلى الأندلس برسم الجهاد، وكان

يعقوب المنصور فيما نقل يتخذ من أبي العباس المري أستاذاً في علوم التصوف.

سأل يعقوب المنصور أبا العباس «عن أولياء الأندلس وصالحي العدوة أيهما أفضل فقال أبو العباس: صالحو العدوة أفضل من صالحي بلد الأندلس. فقال له بماذا فضلتهم. فسكت أبو العباس ولم يجاوبه. فقال له الوزير: يا أمير المؤمنين بمجاورتكم!»[1].

وقد استرسل اعتقاد أولياء المغرب أنهم يفوقون صلحاء الأندلس في الأفضلية. إذ نجد هذا الخبر تناقله الناس بعين الرضا والقبول. ومن الذين زكوا ذلك الحكم أحد حفدة أبي عبد الله أمغار، علي بن عبد الخالق بن أبي عبد الله أمغار. الذي تأول أن سكوت أبي العباس المري عن الإفصاح عن أسباب التفضيل كان من باب الحكمة وليس من باب العجز[2]. فلو كان من الحكمة تفصيل ذلك لما عجز عن تعداد جملة من العوامل.

أما العلامة عبد الرحمن بن خلدون فقد اهتم بالموضوع أيضاً ولم يحسم فيه برأي قاطع. لكنه استعمل عبارة قد تفيد شيوع الزهادة والصلاح بالأندلس أكثر من عدوة المغرب. يصف الأولى بأنها «وطن الرباط والجهاد مأوى الصالحين والزهاد» ويصف الثانية حيث مدينة فاس بأن «الملك فيها يزأر وبحار العلم تزخر»[3] ولعل الوصف الأول يصطبغ بصبغة التصوف أكثر من الثاني. وكان هذا الحكم قد صدر من ابن خلدون بعد أن وقف على تقييد وصل من الأندلس يطلب فيه الكشف عن الحقيقة في طريق الصوفية وهل الكتب تكفي فيها عن الشيخ أو لا بد من اتخاذ شيخ مرب. ويفهم من السياق أن هذا الموضوع كان قد شغل دنيا العلم والثقافة يومئذ بالأندلس وانعقدت مناظرات هناك من أجل تمحيص الموضوع حتى طال الجدال وذهبت النصفة بينهم والاعتدال[4]!.

وسيستمر الإشعاع الصوفي في المغرب بُعيد هذا الوقت على يد شخصية مدينة آسفي الكبير الشيخ أبي محمد صالح (ت631) وأولاده الشيوخ الأئمة وتلامذته العلماء الكبار، وكذلك على يد آل الشيخ أبي عبد الله محمد أمغار. وبالريف المغربي تجذرت الأنشطة الصوفية لانقطاع الإقليم الجغرافي نسبياً وضرورة المجاهدة والمرابطة على

---

(1) بهجة الناظرين 203 .

(2) م، س.

(3) –(4) عبد الرحمن بن خلدون، شفاء السائل في تهذيب المسائل 3 تحقيق محمد بن تاويت ط 1958 اسطانبول.

الثغور في الساحل. ولعبد الحق البادسي الفضل في بيان جانب في الحياة الدينية عامة والصوفية خاصة بجهة الريف في كتابه «المقصد الشريف».

وكتاب المقصد الشريف على قيمته الكبيرة لم يشف صاحبه الغليل في التعريف بأعلام ذكرهم عرضاً كأبي يحيى آجروم وأبي عبد الله الدباغ. والأغرب من ذلك كله إعراضه عن ذكر صلحاء مشهورين كأبي يعقوب البادسي.

ولكن لكتاب المقصد الشريف الفضل الكثير في التعريف برجالات كبار في المجال الصوفي في المغرب. وأهمهم في نظرنا ثلاثة:

أبو داود مزاحم بن علي ت 578،

وعلي بن محمد المراكشي[1](. . . . .)،

ومحمد اليستني ([2]. . . . .).

وقد عرّفنا أيضاً بأن قبيلة «بقوية» كانت تزخر بكثير من العباد والصلحاء، وكان من عادة عباد بقوية أن يجتمعوا ليلة النصف من شعبان وليلة 27 من رمضان وليلة عاشوراء في الرابطة المعروفة بأم أيمن، الكائنة فوق الجبل المطل على ساحل مكرم[3]. وهي رابطة فاضلة أمرت ببنائها امرأة صالحة اسمها أم أيمن فعرفت باسمها. وسيسترسل الوجود الصوفي الأندلسي على أرض المغرب في القرن السابع والثامن بعلمين كبيرين هما أبو عبد الله اليابوري وتلميذه أبو العباس أحمد بن عاشر، دفين سلا، الذي يرجع بدوره إلى أصل أندلسي. ويعيد ذلك يشع بمدينة فاس المنهج الصوفي الذي كان يسلكه خطيب القرويين العالم العامل ذو الأصل الأندلسي أبو عبد الله محمد بن عباد الرندي.

ومع العهد المريني لا يزداد النشاط الصوفي في الحجم فقط، وإنما تنتقل الممارسة الصوفية إلى التقيد بإطار طريق معين يجمع أعداداً وافرة من المنخرطين الملتزمين لنفس المبادىء والطقوس.

---

(1) و (2) لم نقف على تواريخ وفاتهما ولكنهما معدودان من طبقة ثالثهم أبي مزاحم بن علي.

(3) المقصد الشريف ص 92 وقد قال محقق الكتاب: لعلها المعروفة الآن بلالا ميمونة.

ثم إن التصوف من جهة أخرى بعد أن حورب نسبياً على عهد المرابطين واكتسب شرعية أوسع على عهد الموحدين، ينهي خصامه مع الفقهاء على عهد المرينيين، فالعصر المريني بالرغم من حوادث الاصطدام المتفرقة بين بعض الفقهاء والمتصوفة يبقى عصر رسوخ المدارس والطرق الصوفية بجانب المدارس العلمية الفقهية، ويبقى أيضاً عصر قيام الزوايا والرباطات. وهو الوقت الذي شاعت فيه كثيراً من الدوائر الصوفية المغربية اللغة الشعرية المكثرة من الرمز والإيحاء. فأصبح الحديث عن «الخمرة الإلٰهية» و«العروس المتجلية» وما يتبع ذلك.

وانجر إلى التصوف في هذا الوقت علماء وأدباء كبار. منهم ابن الخطيب، أديب الأندلس، الذي اهتم على الأرض المغربية بالخصوص بزيارة معالم وآثار الأولياء واستفاد من صحبة الشيخ أبي العباس بن عاشر وتأثر به. وقد كان أتى من الأندلس بعد أن لقن الطريق الصوفي حسبما يحكي عن نفسه. ثم تكاسل عن الأخذ بعزائمه والوفاء بشروطه. ثم عاد ثانية إلى الجو الديني العميق ونضجت فيه صحوة صوفية كان لها دور في المحنة التي لقيها. وهو يحكي عن نفسه قائلاً: كنت وصلت إلى المغرب، ولي ورد من الليل ووظيفة من الذكر وحظ من الخير ضايقني في ذلك كله فضول القول والعمل. فهجرت السبحة وطلقت الورد. وماطلت الفرض بوقته وعمرت الزمان بما لا يغني عني من الله في شيء!

أما العالم الكبير ابن خلدون فقد أصابه أيضاً شيء من الروح الصوفية المنتشرة آنذاك. وهو وإن كان يلمز متأخري الصوفية في «مقدمته» بعض الشيء لما طرأ على علومهم من الغلو ومن اختلاط يفترضه مع الباطنية الإسماعيلية، فهو مع ذلك يعترف بأن التصوف علم شرعي. وهو كما لاحظ «إيف لاكوست» يصطبغ في فكره أحياناً بفكر متجاوز للعقل. وهو ما يسميه إيف لاكوست «ضبابية فكرية صوفية» وما يراه انعكاساً لآثار النساك المتزمتين. وقد حاولت الأستاذة فاطمة الجامعي الحبابي أن ترد على هذه الإدعاءات[1] ولكن تلك المحاولة قائمة من طرفها على اعتبار التصوف مظهراً للرجعية!.

أما إذا اعتبر التصوف مظهراً للشفوف والتقدم، فقد أصبح لاغياً كل ما ادعاه «إيف

(1) مقال: هل ابن خلدون رجعي؟ مجلة كلية الآداب بفاس. عدد 7 .

لاكوست» وأمثاله. ولا مجال لإنكار اتصال ابن خلدون بالتصوف بعد أن أصبح الجميع يقرأ مساهمته في مناقشة بعض الأفكار الصوفية من خلال كتابه «شفاء السائل لتهذيب المسائل».

أما في موضوع تأسيس التمثيليات الصوفية الأندلسية بالمغرب. فلا يمكن تتبع كل الأصداء التي خلفتها الدعوات الصوفية الأندلسية على أرض المغرب. إنه لا يكاد يخلو شيخ أندلسي متصدر للإرشاد والتربية من أتباع ومريدين أو على الأقل محبين ومتعاطفين بالأراضي المغربية. والعكس صحيح أيضاً.

ولكننا مع ذلك نركز على من قصد المغرب من أجل تأسيس زاوية للتربية يبث فيها ما تلقاه من تعاليم في المدارس الأندلسية. نختار نماذج ثلاثة: مدرسة أبي الحسن بن غالب بالقصر الكبير. ومدرسة أبي عبد الله اليابوري بالرباط ومدرسة محمد بن عباد الرندي بفاس.

فبالنسبة للمدرسة الأولى نذكّر مرة أخرى أن أبا الحسن بن غالب أنشأها بالقصر الكبير كامتداد لمدرسة أبي العباس بن العريف بالمرية. وقد فارق أبو الحسن بن غالب الأندلس واستوطن قصر كتامة وصار إمام الصوفية وقدوتهم يقصدونه إليه ويهتدون بآثاره ويقبسون من أنواره. قال عنه المؤرخ ابن عبد الملك: كان ممكناً في علوم القرآن وله في طريقه التصوف مصنفات لا نظير لها منها كتاب اليقين وله حظ وافر من الأدب وقرض الشعر. وكان عالماً أديباً شاعراً ديناً فاضلاً زاهداً متواضعاً. إذا رأيته وعظك بحاله وهو صامت مما غلب عليه من الحضور والمراقبة لله تعالى. قد جمع الله له محاسن جمة من العلوم والمعارف والآداب. وخصوصاً علم الحقائق والرياضات وعلوم المعاملات والمقامات والأحوال[1].

أخذ عنه بالقصر الكبير خلق كثير أشهرهم عبد الجليل القصري صاحب كتاب «شعب الإيمان».

أما بالنسبة للنموذج الثاني ونعني به الزاوية التي أنشأها أبو عبد الله اليابوري فإن

---

(1) ابن عبد الملك: الذيل والتكملة س 5 ج 1 ص 208 وانظر تفصيل الحديث عنه في مبحث المدرسة الغالبية.

المصادر تحدثنا «أنه رحل إلى المغرب وجاء مدينة الرباط بعد ما أخذ عن شيوخ التربية وأنه أسس زاوية لنفسه بقصد التربية والإرشاد وهي الزاوية الغربية التي بشالة عن يسار الداخل من بابها الكبير[1]. ومن الذين أخذوا عنه بها الإمام الشهير العارف سيدي أحمد ابن عاشر دفين سلا. قال عنه أبو عبد الله الحضرمي: اليابوري معروف القدر، معلوم الحال، أحد شيوخ التبرية والمنتخبين الأعلام[2].

أما الإمام ابن عباد الرندي وهو متأخر عن الفترة التي نحن بصددها (ت792) فإنه نشأ ببلده رندة على أكمل طهارة وعفاف وصيانة ثم طلب العلوم نحواً وأدباً وأصولاً وفروعاً. ثم أخذ في التصوف ويحث عن الأسرار الإلٰهية حتى أشير إليه وتكلم في علم الأحوال والمقامات والعلل والآفات[3] هاجر ابن عباد من الأندلس وتنقل بين فاس وتلمسان ومراكش وسلا وطنجة واستفاد كثيراً من صحبة أبي العباس بن عاشر بسلا.

واستقر أخيراً بفاس خطيباً بالقرويين، وأشع بها إشعاعاً صوفياً كبيراً.

شهد له بالصلاح ابن قنفذ القسنطيني عند زيارته لفاس وقال: له عقل وسكون وزهد بالصلاح مقرون. وقال: أكثر خطبته وعظ ومثله من يعظ الناس لأنه اتعظ في نفسه[4]...

هذه نماذج فقط من تلك الهمم العالية والقمم الشامخة...

إن محاولة إعادة رسم صورة المدرسة المغربية في ميدان الروحيات الإسلامية نرجو أن ينوب فيها الأثر عن العين وأن نقترب بها من ظلال تلك الحياة الزاخرة بالإيمان كما حييها أولئك الأعلام. إننا إن لم نستطع تمثلها بعينها لبعد الزمان وفوات الأوان فلن يعرى هذا المجهود من نتيجة إيجابية في وقت تكثفت فيه حجب الماديات أكثر فأكثر. وفي القديم كانوا يقولون في أمثالهم السائرة: من أرخ مؤمناً فكأنما أحياه، ومن قرأ عنه فكأنما رآه.

لقد أثبتت تحقيقات نظرية وبحوث في مجال علم النفس أن النفس الإنسانية تتكيف

---

(1) عبد الله الجراري، ورقات في أولياء الرباط ومساجده وزواياه. ط 1399 ص 24 .

(2) م، س.

(3) نيل الابتهاج، أحمد بابا ص 279 .

(4) ابن قنفذ، أنس الفقير ص 79 .

بالأخبار التي تتلقاها وتصطبغ بتقاسيم الشخصيات التي تفيض في ذكرها وتكثر من عرض أحوالها. وهذا قريب جداً مما كان مستقراً عند علماء المسلمين من أن ذكر الصالحين وأخبارهم ومناقبهم يرجى من ورائه الكثير في تنشيط الهمم وشحذ العزائم واقتباس الأنوار والتعرض لنفحات الإيمان. وكان يوجزون القضية في قولهم: «عند ذكر الصالحين تتنزل الرحمات». فلا عجب أن تتزين بإعادة ترميم هذه الصفحات المشرقة من الحياة الروحية الإسلامية في المغرب نظرة أناس إلى الحياة، وأن تتجدد فيهم أنوار الإيمان والإيقان، وأن تزدان بها دينا الثقافة والدراسة، كما قال موسى بن محمد بن عبد الملك بن سعيد، الكاتب الأندلسي الشهير:

جمال ذي الأرض كانوا في الحياة وهم بعد الممات جمال الكتب والسير

والإنسان لا يعدو أن يكون هو الإنسان له نفس التطلعات. - في خطوط سيره العام - ونفس المعاناة ونفس الميولات عبر الأزمان والتواريخ. وهو دائماً إنسان يتنوع إلى «أصناف بشرية ومعادن إنسانية» تتدنى من المعدن الأرقى إلى الخسيس الوضيع. لا باعتبار صورته أو نسبته أو نمط حضارته. ولكن باعتبار غاياته البعيدة التي يهفو إليها في هذا الوجود.

ولا نشك أن هذه «المعادن الإنسانية» لا تنفذ، وأن تلكم المسيرات لا تنتهي من ألطفها إلى أكثفها. وهي تتجدد من حين إلى آخر وتعيد نفسها إلى أسماع الإنسانية. وحتى في ميدان النظريات والأفكار المستجلة يبدو أن أكثرها لا يزيد على كونه صدى لمثيلاتها في غابر التاريخ. فالإنسان من هذه الوجهة يظهر وكأنه يكرر نفسه من حين لآخر.

إن التشابه بين الخطوط الكبرى لاهتمامات الإنسان لا يوجد متجلياً عبر الحقب التاريخية فحسب وإنما أيضاً داخل الحقبة الواحدة. فالأشخاص المعاصرون لهم في هذا المجال قضايا متقاربة فكثير من الأفكار الجذابة البديعة الجميلة يتبين بعد التأمل أنها ليست جديدة الولادة ولكنها جديدة في الصياغة. وقع التعبير عنها بشكل أحسن مما كان مقولاً إلى حين بروزها. فقد كانت في ذهن هذا وفي ذهن ذلك بشكل غير مرتب وغير منسجم أو في أخذ ورد مع الكلمات، وقد اهتدى الآن واحد من الناس إلى حسن صياغتها في ألفاظ مناسبة فهي ليست مسبوقاً بها في الإيجاد ولكنها فقط مقولة ومعبر عنها بشكل أحسن!.

واهتمامات الإنسان لا تتغير من زاوية خطوات التفكير وإن اختلفت أحياناً أهداف الناس واختياراتهم في الحياة.

إننا مثلاً نلاحظ أنه داخل دائرة ثقافية دينية معينة نجد نفس «العقد الفكرية» بين العالم والأديب والحَرْفي الظاهري والصوفي الإشاري وحتى الرياضي والفزيائي والطبيب وغيرهم.

يعاني كل واحد من هؤلاء مثلاً: من إشكالية العلاقة بين النظرية والتطبيق، ومن ضرورة الممارسة لاكتساب المهارة، ومن عقدة الاستمرارية ومداها، والنشاط ودوره في الإبداع والإنتاجية، ومن الفروق الدقيقة بين المحترف والهاوي والمتطفل الخ...

وليس من البعيد أن تكون هناك بصمات كبرى تطبع الفكر الإنساني كيفما كانت ديانة الإنسان وثقافته والحضارة التي ينتمي إليها.

وليست كل تجارب الإنسان - من جهة أخرى - قابلة لأن تصاغ في قوالب كلامية. فللإنسان بعد آخر تعجز اللغة عن ترجمته وأدائه، من أحساسيس ومشاعر وأحلام وأذواق ورؤى في الكون والحياة والناس والله، وقد تنبه الصوفية خبراء الأغوار الإنسانية أنه ليس كل ما يعرف يقال. ولا كل ما يقال جاء أوانه. ولا كل ما جاء أوانه حضر أهله. ومن ثم «فلكل مقام مقال» وقد يكون المقال تأملاً وصمتاً...

وبالمناسبة يجدر أن نقول أن من لا يفهم كيف أن الصمت يمكن أن يكون قولاً، ولا أن المقال تبأ للمقام مدعو إلى التجدد المستمر، ولا أن عالم الروح فسيح بشكل لا يحيط بدائرته فكر إنسان فإنه لا يستطيع أن يفهم دنيا الصوفية. وهو أقرب إلى الإنكار على ما لديهم منه إلى الإقرار. ولكلٍ العذر فيما ذهب إليه.

وإذا كان الفكر الغربي يتمركز عموماً حول الإنسان منه ينطلق وإليه يرجع، وإذا كان الفكر الشرقي عامة - والإسلامي خاصة - يتمركز حول توحيد الله وصلة الإنسان به، لأن الدين في الإسلام أول معلم وأرشد أستاذ وأهدى قائد للأنفس في الحياة، فإن الصوفية المسلمين يأتون في الطليعة من بين شرائح هذا الفكر في بناء وجودهم على شغف البحث عن الله دون تردد أو التواء. ولعل الفكر الشرقي أصيب بالعجز والشلل عندما بدأ يتجاهل طبيعة منحاه التي جعلت له الرّيادة والتي تحققت فيها ذاتيته كاملة.

وكما ساهمت كشوفات الفكر الغربي في توفير قدر أكبر من الراحة لجسم الإنسان، ساهمت كشوفات الفكر الإسلامي في توفير السعادة لروح الإنسان. فلولا جوهرة التوحيد والمعاناة الطويلة التي تحملها أعلام الإسلام من علماء ومربين من أجل تنقيتها وتخليصها والمحافظة عليها لما أصبحت القمم الفكرية الغربية تأتي من حين لآخر إلى البيئة الإسلامية تروي ظمأها منها وتنفض بالاحتكاك بها غبار الكثافة المادية الذي ران على قلبها.

وعندما يؤخذ الإنسان كإنسان، تمتد تجاربه عبر السنين والأحقاب والدهور، ويلاحظ ما حققه من إنجازات مادية كانت تعتبر منتهى القوة والعظمة والخلود ثم عفى عليها الزمان واندرست بعد حين، لا يبقى لذي ذهن متنور ثاقب إلا أن ينحني إجلالاً أمام التجارب الروحية التي رامت أن تربط الإنسان بالله وتقربه من حقيقة وجوده.

فلكل من الفكرين دوره في خدمة الإنسان ولكن لأهل التوحيد الميزة والأفضلية. وإذا كان الكشف عن تصريف الوجود تدريب، كما قال الصوفي الكبير أبو العباس ابن العريف، فإن الكشف عن سر باطن الوجود تقريب. وإذا كان الفكر الغربي المادي يفضي إلى التحكم في الطبيعة فإن الفكر الإسلامي ينتج الحكمة من ينابيع الشريعة: ويا آسفا على الإنسان إذا أصبح غالباً متحكماً وغابت عنه الحكمة! ويا سعادته إذا قادته الحكمة نحو الحقيقة التي تتجلى على الإطلاق في شهوده وشهادته أن: لا إلٰه إلا الله.

الملاحق

1- نماذج من النصوص الصوفية في القرن السادس

- رسالة أبي عبد الله بن الأبار السبتي
- رسالة أبي مدين الغوث
- مناجاة أبي العباس السبتي

2- معاجم أعلام المتصوفة المشهورين في القرن السادس

- الأعلام الأندلسيون
- الأعلام المغاربة

3- رسوم الشبكات الصوفية وأسانيدها في القرن السادس

رسالة صوفية رمزية من إنشاء أبي عبد الله محمد بن يوسف بن الأبار السبتي، تلميذ أبي العباس بن العريف وجهها إلى شيخه يستفسره ويجله ويعظمه.

تنبني الرسالة - التي لم يتم نشرها فيما سبق - على محاورة الإنسان لنفسه وعقله، والتطلع إلى الوسيلة التي يستنقذ بها ذاته من أوحالهما.

سلام على مولاي ورحمة الله وبركاته[1] بسم الله الرحمن الرحيم وصلى الله على محمد رسوله الكريم. الحمد لله الكائن قبل الأكوان. البائن عن حدث الزمان والمكان. الذي كان ولا شيء معه قبل إيجاد الكان. وقال وقوله الحق كل من عليها فان. ولما فني الخلق عند وجود عدم دعواه. وكتب الحق في لوح كل شيء كلا بل هو الله (كتب) وعين الحق تنظر شزراً وغمزاً. ولسان الصدق ينطق زجراً ورمزاً. هل تحس منهم من أحد أو تسمع لكهم ركزا. ثم انفصل العلم عن اليقين. وتفصل حتى اتصل بيوم الدنيا والدين. وظهر الحق في محل الكيف والأين. واستتر الحق في وجود حقيقة الزوجين. وقامت العقول بواجب أمره بأمره. وكثيراً استكبر وأنكر وما قدروا الله حق قدره. وظهرت النفس بكمالها في شطر الدائرة، وظلت الألباب في كمال نقصها. ونقص كمالها باهتة حائرة. مُلكت ملك الإختيار في ملك الإختبار. تحت حكم الإضطرار على وفق الأقدار. فعقل العقل هناك عند تحصيل فهم التفصيل. وقالت النفس عند وجود العجز هل إلى سكوت من سبيل. كي لا يظهر ضعفها. ولتستتر بسكوت الرياء لا بسكوت الحياء سخفها. فلم أبلغ النفس (!أبلغ!) الخؤنة ريقها. وإن كنت قد حسنت قدماً طريقها. وفررت لعدل العقل معرضاً عنها. ومستجيراً بصدقه منها. سالكاً في ذلك منزل أصحاب الأصول لأهل الوصول. في الاعتماد على العقول. فإذا هو بسياسة الرياسة والدهاء يقول. لقد طال بنا البرسام[2] وبيس ما أجرينا هجن الليل في طلق الكلام. ففهمت الإشارة. ولمحت فيه بتثنية (!بتنبيه) الفقيه أمارة عن الأمّارة، فقلت حسبي الله لا نفس تتضع. ولا عقل عن العلل يرتفع. ثم أومأت إلى النفس إيماء مفتقر في حال مختفر. فقلت ماذا ترين فقالت دع الكلام الخلف واخف خبره. وامح من الرسم عينه وأثره. فإن العالم البالغ لا يخاطب بقول هلهل النسج فارغ. فقلت واغوثاه

(1) مفتاح السعادة وتحقيق طريق الإرادة، 121 مخطوط. خ الحسنية 1562 .

(2) داء التهاب الغشاء المحيط بالرئة.

أصبحت أسبح في بحر من الخجل. ورحت من خبر العقبى على وجل. فقام خاطر العلم وقال أنا معدن الفوائد. والموجود في الشدائد بخرق العوائد. أعاقك عائق أم عفى لك أثر في طرق الحقائق. فقلت كان كل ذلك. وقد انسدت السبل دون أملي والمسالك منعت من مراجعة الشيخ رضي الله عنه. وقد قال جوابك لا بد منه. فقال خلق الإنسان من عجل. ألم يسرح عن التقييد بأجل؟ قلت أجل. قال فأقم المدة إلى وجود المِدَّة. قلت بم أقوى على ذلك وأسلم من قول الفقيه مثالك؟ قال بما وصف فيما صنف. ألم يقل في ساكت الحيا والهيبة وقد استغنى أن يعتذر أو يعتذر عنه؟ قلت بلى قال فدع الإعتذار وكنه. قلت أخاف الدعوى. قال هو في الحقيقة الغثاء الأحوى. ظاهره في العلم موجود، وباطنه في اليقين مفقود. قلت زدني من البيان. قال إن في القرآن لبينات من الهدى والفرقان. ألست تقرأه. قلت كلا لكني أفتتح السورة وأقول متى تتم. وأبدأ القراءة وغاية رغبتي أن أختم. قال هذا عقل محجوب . وقلب قفله عليه مضروب. لكني أذكرك آية. لم تبق في هذا الغرض غاية ولا نهاية. قال الله سبحانه وله المثل الأعلى ضرب لكم فقد علمك بما أعلمك كيفية كونك مع سيدك. وإنها ككون مملوكك معك قولاً وعملاً. ورجاء وأملاً. فهل لمملوكك أن يدعي شيئاً من ملكك. وهو بمرا (بمرأى؟) منك وفي ملكك. قلت سبحان الله وأنى له السيادة. وكيف يتخيل خرق هذه العادة. قال فإن قال أخاف الدعوى قلت هو عبد توهم الحرية. وخرج بعد وجود الخوف من رق العبودية. قال نعم والدعوى منا ألطف من هذا وذلك، إنه قد يعبر بالدعاء عن الدعوى. قال الله سبحانه دعواهم فيها سبحانك يريد دعاهم، ولهذه اللطيفة شرح لا يحتمله الكتاب ولا تسمعه كل العقول والألباب. ثم عطف علي وقال (انهض) كيف كانت النفس أسعد منك في وجود الحجة. وأحمد في سلوك نهج المحجة. أظنك غلوت في احتقارها حتى كدت أن تمضي في تيارها. فقلت الحق احذر (أجدر) أن ظنك اليقين. وإني على تعظيمها لظنين. قال فعما شئت الآن فاستخبر. ولا تستعظم خلقاً ولا تستحقر. لا سيما السفيهة فإنها بطرق الشر والجدال فقيهة. فقلت أيتها النفس لقد جال طرفك في ميدان المعاتبة ضاربة بحسام المنهج عنق المخاطبة والمعاتبة. فما الذي أخاف أو أعاف إن جاء ونبه بهذيان وانتلاف (!) قالت بخلوص نية من فكرة ولا روية اشتهار جهلك واحتقار شأنك وسقوط منزلتك عند سيد أصحابك وإخوانك. وظهور عيبك وهو سر في خزائن غيبك. فقلت أيتها النفس العاقلة ألست أنت المنشدة القائلة: العلم

إحصاء فكل معلم أحصى المعلم. العلم في الحقيقة كانه أو ليس سيدي بك منك أعلم. وقدمه في الصدق أصدق وأقدم. يا عيبة عيب، ودن دناءة بلا مرية ولا ريب. لعمرو الله أن أطول على سيدي لهفوة باردة. بعيدة القرب من الفائدة. لفضحت من خفي أسرارها بإصرارها وأوضحت من دني أخبارها بإخبارها. ما يستبشعه السفال. ويستشنعه السفهاء والجهال. لكني أنزه سمع سيدي عن سماعه وأراجعه عن رؤيته واطلاعه. على أنه بشرها أعلم. ويسرها أستر وأكتم. وبها وعليها في كلتي حالتيها ألطف وأفهم. فإن نفس المتعلم جزء من عالم نفس العالِم. وفي مثله يقول الناظم:

أحاط بجزئياتنا كل نفسه ... فأنفسنا في كل عالمها ملك

كأن جميع العارفين جنودها ... فكلهم ملكاً لها وهي الملك

والسلام المؤكد المعاد المردد على مولاي. عدد ما لا يحصيه عدد. ولا يحويه أمد. متصل المزيد بدوام الأبد. ما اتصلت صفاته بالمزيد وحياته ورحمة الله وبركاته.

رسالة الشيخ أبي مدين إلى المتصوف التونسي أبي محمد عبد العزيز بن أبي بكر القرشي المهدوي، شيخ ابن عربي، (ت 611).

الحمدلله [1] الذي ذبح قلوب المجتهدين بالجد. وذهبها بذهب الذهاب عن شكواه. وأقبل هدهد التهديد، يخبر في ترجيع التغريد، عن نصيحته بسرعة الذهاب وما كابده، وجاوبه يمام الأنين على الآلات فتجلد للمستهام بلواه. وظهرت فواخت الإخفات فخاطبت من بالغفلة مات. إن كنت قد أفقت من سنة السبات فقل آه ثم آه. واندب مساويك بلسان الإعتذار وقل واحسرتي على ما فرطت في جنب الله. وساعدته ورقاء الورق بالنوح على الورق فأسمع شجوها الفاخت فأنكاه. فاستعبر عن تحقيق دعواه عيناه ويداه يداه ويمناه يمناه: [2] فإذا اعترضه معترض في قلقه وفرقه وذهوله وبلواه. أجابه بلسان البيان عن شرح الحال. أما بعد فإنه من اتقى الله سبحانه وقاه. ومن توكل عليه حق التوكل كفاه. ومن استغنى به نجاه. ومن شكر أولاه. ومن أقرضه جزاه. فاجعل التقوى عماد قلبك. وجلاء بصرك. فإنه لا عمل لمن لا نية له. ولا أجر لمن لا خشية له. ولا جديد لمن خلق له. وقد أصبحت أميراً تقول فيمسع منك وتأمر فينفذ أمرك. فيا لها نعمة فاحترز من النعمة أشد من احترازك من المصيبة. فالله تعالى يسددك ولا يعدك ويحفظك ولا يوحشك إنه بذلك جدير وعلى ما يشاء قدير وهو اللطيف الخبير.

فإن قطعت كتابك عني فالله سبحانه لا يقطع شخصك مني لا خيالاً ولا نوماً. ولقد ضاق صدري حين أتت المراكب ولم نر لك فيها كتاباً. فرأيتك في النوم وأنت تقول لي إن كنت تريد الآخرة فسلامك يبلغني وإن لم تكاتبني وسلامي يبلغك وإن لم أكاتبك. فزال عن قلبي كلما كنت أجده من القبض وما توحشتك إلا أني رأيتك على هيئة تزيد في نشاطاً. فالله سبحانه لا يقطعك عني يقظة ولا نوماً. والسلام.

---

(1) سبك المقال لفك العقال لعبد الواحد بن الطواح. ح. خ. ح. 105 ص 21 .

(2) وردت هذه الرسالة مرتين في كتاب سبك المقال. وقد أراد الناسخ أن ينبه في المرة الثانية على زيادة في هذا الموضع. إلا أنها مع ذلك زيادة مضطربة لا تأخذ موقعها في انسجام مع باقي الرسالة. والزيادة هي الآتية: وأباح لبسه لمن لذهب لبسه فامتدت إلى تناوله يمناه إلى قولك فإذا عليه مكتوب إن كنت تفكر فيمن أبدعه وفطره وأنشأه. فهو المتعالي عن الأكوان والألوان والأشكال والأمثال والجواهر والأعراض والأشباه. وهو الذي في السماء إله وفي الأرض إله.

دعاء أبي العباس السبتي[1]

اللهم أفضلت فعم إفضالك وأنعمت فتم نوالك. وغفرت الذنوب فتكامل إحسانك. وسترت العيوب فتواصل غفرانك. اللهم لك الحمد على عقل ثقفته. ولك الحمد على فهم وفقته. ولك الحمد على توفيق هديته. جل جلالك وتعالى. وانهل جودك وتوالى. وجرى رزقك حلالاً. وتعاليت في دنوك وتقربت في علوك فلا يدركك وهم. ولا يحيط بك فهم. وتنزهت في أحديتك عن بداية. وتعاظمت في إلٰهيتك عن نهاية. أنت الواحد لا من عدد. والباقي بعد الأبد. لك خضع من ركع كما ذل لك من سجد. ﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ ۝١ ٱللَّهُ ٱلصَّمَدُ ۝٢ لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ ۝٣ وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ كُفُوًا أَحَدٌۢ ۝٤﴾ [التوحيد]. إلهي كيف يحيط بك علم خلقته. أم كيف يدركك بصر أنت شققته. أم كيف يدنو منك فكر أنت وفقته. أم كيف يشكرك لسان أنت أنطقته. إذا تلمحت البصائر عادت بنور سلطانك كليلة. وإذا تجمعت عظائم الجرائم كانت في جنب غفرانك قليلة. سبقت السبق فأنت الأول. وخلقت الخلق فعليك المعول. وعدت إذ جدت يا خير من تطوّل. عجباً لقلوب كيف استمرت على الأنس بسواك. ولأرواح كيف شكرت من لا يقدر على شيء لولاك. ولنفوس سكرت من شراب جدواك. ولأكف جمعت وقد استقرضتها هلا جادت بذاك. كيف يناجيك في الصلوات من يعصيك في الخلوات أم كيف يدعوك للمهمات من ينساك للشهوات.

إلٰهي كيف ختمت الألسن بالليل وقد قلت هل من سائل. وكيف كفت الأكف وسبيل الجود سائل. وكيف سها عن خطابك من لا تعظه الوسائل. وكيف يبيع ما يبقى بما يفنى وإنما هي أيام قلائل. يا روح القلوب أين طلابك. يا رب الأرباب أين أحبابك. يا نور السماوات والأرض أين قصادك. يا مسبب الأسباب أين عبادك. من الذي عاملك بلبه فلم يربح. ومن الذي جاءك بكربه فلم يفرح. أي صدر صدر عن بابك الكريم فلم يشرح. من الذي لاذ بجنابك العلي فاشتهى أن يبرح. واهاً لقلوب مالت إلى غيرك ما أرادت. ولنفوس تحب الراحة هلا طلبت منك واستفادت[2] ولعزائم سعت إلى

---

(1) النبوغ المغربي لعبد الله كنون ج2 ص 13 والإعلام بمن حل مراكش وأغمات من الأعلام للعباس بن إبراهيم 1-320.

(2) هنا انتهى النص الوارد في كتاب «النبوغ»، والبقية واردة في كتاب «الإعلام».

مرضاتك من ذا الذي ردها فعادت. هل تنقصت أموال اقترضتها وحقك بل زادت. سبقت أقدارك فبطلت الحيل. وجرى مقدرك فلم ينفع العمل. وتقدمت محبتك قبل خلقهم في الأزل. وغضبت على قوم فلم ينفع مطيعهم ما فعل. فلا حول من عصيانك إلا بإرادتك. ولا قوة على طاعتك إلا بإعانتك. ولا ملجأ ولا منجى منك إلا إليك. ولا خير يرجى إلا في يديك. يا من بيده القلوب أصلح قلوبنا. ويا من قلَّت في حلمه الذنوب اغفر ذنوبنا. ويا مصلح الأسرار صَفِ أسرارنا. ويا مزيح الأكدار عف أكدارنا. قد أتيناك طالبين فلا تردنا خائبين. وجئناك تائبين فاجعلنا برضاك آمنين. وحضرنا ببابك سائلين فلا تجعلنا إلى غيرك مائلين. وأصلح على قلب منا قسى فعسى أن يلين. واسلك بنا منهاج المتقين. وألبسنا خلع الإيمان واليقين. وحصّنّا بدروع الصدق فإنهن يقين. ولا تجعلنا ممن يعاهد على التوبة فيكذب ويمين. وانقلنا من أهل الشمال إلى أهل اليمين. يا أرحم الراحمين. وصلى الله على سيدنا محمد إمام المرسلين وعلى آله وصحبه الطيبين الطاهرين وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

فهرس أعلام المتصوفة بالأندلس في القرن السادس

تم ترتيب الأسماء الآتية على الألفبائية حسب الاسم الشخصي. وضعنا بعد كل اسم كنيته ولقبه الذي اشتهر به ثم تواريخ ميلاده ووفاته إن ثبتا لدينا[1] وعوضنا عنهما عند الاقتضاء بذكر من له صلة بالمترجم ليعرف تاريخه بالتقريب، كشيخ فلان أو تلميذ فلان. ويضم هذا الفهرس أعلاماً عاشوا في القرن السادس وتقدم بهم العمر إلى القرن السابع. وأتممنا التعريف به بذكر مصدر من المصادر التي تعرضت لترجمته.

إبراهيم بن أحمد، أبو إسحاق بن طريف	من شيوخ ابن عربي	التكملة لكتاب الصلة 1 – 156
إبراهيم بن يوسف بن دهاق، أبو إسحاق بن المرأة	611هـ	الديباج المذهب 90
أبو إسحاق الأندلسي ثم الفاسي		تشوف 154
إبراهيم بن محمد، أبو إسحاق البلفيقي	557 -616	نيل الإبتهاج ص 34
إبراهيم بن محمد، أبو إسحاق بن عبيد يس النفزي الغرناطي	562 – 659 هـ	الإحاطة 1 – 375
أحمد بن محمد، أبو العباس بن العريف الصنهاجي	536 هـ	السعادة الأبدية 58
أحمد بن معد، أبو العباس الأقليشي	478 – 550	الذيل والتكملة ص 543
أحمد العريبي، أبو جعفر العريبي	من شيوخ ابن عربي	روح القدس 1
أحمد بن محمد الشاطبي أبو العباس الراس	نزيل الإسكندرية – 625	الذيل والتكملة 1 – 486
أحمد بن همام. أبو العباس بن همام الإشبيلي	من شيوخ ابن عربي	روح القدس 23
أحمد بن محمد، أبو العباس بن مكنون	605	الذيل والتكملة 1 ص 518
أحمد الخياط، أبو العباس الخياط الإشبيلي	من شيوخ ابن عربي	روح القدس 10
أحمد بن الحسين، أبو القاسم بن قسي	546	المعجب في أخبار المغرب 309
أبو بكر بن عياش	صاحب ابن العريف	مفتاح السعادة
أبو الوليد بن المنذر	صاحب ابن العريف	مفتاح السعادة
أبو بكر بن البنا	تلميذ ابن العريف	مفتاح السعادة
جابر بن عبد الرحمن بن مسلمة، أبو محمد بن مسلمة	615	التكملة ص 6
جعفر بن عبد الله، أبو أحمد بن سيد بونه الخزاعي	624	الإحاطة 1–462
أبو علي حسن الشكاز	من شيوخ ابن عربي	روح القدس 12
سليمان بن عمر، أبو الربيع المالقي	نزيل مصر، من تلاميذ ابن العريف	صلة الصلة

(1) هناك رقمان يشير أولهما إلى سنة الميلاد. ويؤرخ ثانيهما لوفاة المترجم، فإن كان هناك رقم واحد فهو تاريخ الوفاة، وإن كان يعني غير ذلك بيّناه.

سيد المالقي، أبو الحسن	تلميذ ابن العريف	مفتاح السعادة
صالح الخراز الإشبيلي	من شيوخ ابن عربي	روح القدس 21
صالح العدوي	من شيوخ ابن عربي	روح القدس 3
الطيب بن أحمد، أبو السعود بن رزقون المرسي	556	الذيل والتكملة 4 - 170
عامر بن الحسن، أبو الحسن	صاحب ابن العريف	مفتاح السعادة
عبد الله الخياط	من شيوخ ابن عربي	روح القدس 22
عبد الله المواق، أبو محمد	من تلاميذ ابن العريف	مفتاح السعادة
عبد الله بن إبراهيم، أبو محمد المالقي	من شيوخ ابن عربي	الذيل والتكملة 4 - 178
عبد الله، أبو محمد القطان	من شيوخ ابن عربي	روح القدس 16
عبد الله بن الحاج اللورقي، أبو محمد اللورقي	تلميذ ابن العريف	مفتاح السعادة
عبد الله، أبو محمد الباغي الشكاز	من شيوخ ابن عربي	روح القدس 15
عبد الله بن محمد، أبو محمد ابن العربي الطائي	عم ابن عربي الشقيق	روح القدس 13
عبد الله، أبو محمد ابن الأستاذ المروزي	من شيوخ ابن عربي	روح القدس 14
عبد الصمد بن عبد الرحمن بن أبي رجاء البلوي اللبسي	623	صلة الصلة 23
عبد الرحمن، أبو زيد القرطبي	نزيل مصر، ومن رجال أواخر القرن السادس	روض الرياحين 287
عبد الرحمن القطان، أبو زيد	تلميذ ابن العريف	مفتاح السعادة
عبد الغفور بن إسماعيل، أبو محمد عبد الغفور السكوني	تلميذ ابن برجان وابن العريف بعد 540 بالمشرق	صلة الصلة 52
عبد السلام بن عبد الرحمن، أبو الحكم بن برجان الإشبيلي	536	صلة الصلة 45
عبد المنعم بن عمر بن حسان الغساني	نزيل دمشق	صلة الصلة 24
عبد الرحمن بن أبي رجاء، أبو القاسم اللبسي	545	شجرة النور 141
عبد الحق بن عبد الرحمن، أبو محمد بن الخراط الإشبيلي	581	بغية الملتمس 391
عبد الوهاب بن علي، أبو محمد القيسي المالقي	598	صلة الصلة
عتيق بن عيسى بن مؤمن، أبو بكر الأنصاري الخزرجي	496-548	صلة الصلة 99
عتيق بن أحمد، أبو بكر بن عبد الباقي الأندلسي (نزيل دمشق)	516-616	نفح الطيب 2-222
علي بن محمد، أبو الحسن البرجي	509	الذيل والتكملة 5 - 308
علي بن أحمد، أبو الحسن الغساني (من أهل وادي آش)	547-609	صلة الصلة 234
علي بن عبد الله، أبو الحسن الزيتوني (من أهل غرناطة)	609	صلة الصلة 244
علي بن أحمد بن يحيى الأزدي، أبو الحسن الجياني (نزيل سبتة)	623	صلة الصلة 265
محمد بن عبد الله، أبو عبد الله الأموي السبتي	433 - 517	صلة الصلة 105
محمد بن أحمد، أبو عبد الله بن المجاهد الأنصاري	483 - 574	الذيل والتكملة 5-666
محمد بن قسوم، أبو عبد الله بن قسوم	521 - 606	التكملة 2-577

محمد بن مفرج، أبو عبد الله بن مفرج الأنصاري، الإشبيلي ثم المراكشي	601	تشوف 201
محمد بن الحسين، أبو بكر الميورقي	537	الذيل والتكملة 6
محمد بن يوسف، أبو عبد الله بن أبار السبتي	تلميذ ابن العريف	مفتاح السعادة
محمد بن يوسف، أبو عبد الله الغزال	خليفة ابن العريف	الوصايا لابن عربي 285
محمد بن أحمد، أبو عبد الله القرشي (نزيل بيت المقدس)	544 - 599	نفح الطيب 1-260
محمد بن العاصي، أبو عبد الله الباجي	من شيوخ ابن عربي	روح القدس 62
محمد بن أشرف، أبو عبد الله بن أشرف الرندي	من شيوخ ابن عربي	روح القدس 18
محمد بن عبد الملك، أبو بكر بن طفيل	581	حي بن يقظان
محمد الحلوي، أبو عبد الله الشرفي الحلوي	معاصر ابن المرأة	البستان 68
محمد، أبو عبد الله الشرفي	من شيوخ ابن عربي	روح القدس 4
محمد بن علي، أبو عبد الله بن أحلى	580 - 645	الحلة السيراء 2 - 314
محمد بن جمهور، أبو عبد الله بن جمهور	من شيوخ ابن عربي	روح القدس 11
محمد الخياط، أبو عبد الله الخياط الإشبيلي	من شيوخ ابن عربي	روح القدس 9
محمد بن سالم، أبو عبد الله بن سالم الشلبي	تلميذ ابن قسي	تشوف 130
محمد بن شعيب، أبو عبد الله بن شعيب الجفامي	604	تشوف 221
محمد بن علي، محيي الدين بن عربي الحاتمي	560 - 638	نفح الطيب 2-161
محمد بن الكبش	تلميذ ابن العريف	مفتاح السعادة
مخلوف القبايلي، أبو محمد القبايلي	من شيوخ ابن عربي	روح القدس 20
منصور المبتلى، أبو علي	تلميذ ابن العريف	مفتاح السعادة
موسى بن حسين، أبو عمران المرتلي	604	المغرب في حلى المغرب 1-406
مسعود بن رزين، أبو بكر	تلميذ ابن العريف	مفتاح السعادة
نجا بن عبد الله، أبو الحسن نجا الأموي، اللبلي ثم السلاوي	595	تشوف 182
يحيى بن واصل، أبو زكريا بن واصل الإشبيلي	580	تشوف 98
يوسف الشبربلي، أبو الحجاج الشبربلي	من شيوخ ابن عربي	روح القدس 6
يوسف المنصفي، أبو الحجاج المنصفي البلنسي	نزيل سبتة	روايات المبرزين
يوسف بن محمد، أبو الحجاج ابن الشيخ المالقي	604	صلة الصلة 426
يزيد بن عبد الجبار القرطبي، أبو خالد	تلميذ ابن العريف	مفتاح السعادة

فهرس أعلام المتصوفة بالمغرب في القرن السادس

تم ترتيب الأسماء الآتية على الألفبائية حسب الاسم الشخصي، وضعنا بعد كل اسم كنيته ولقبه الذي اشتهر به ثم تواريخ ميلاده ووفاته إن ثبتا لدينا وعوضنا عنهما عند الاقتضاء بذكر من له صلة بالمترجم ليعرف، تاريخه بالتقريب، كشيخ فلان أو تلميذ فلان. ويضم الفهرس أعلاماً عاشوا في القرن السادس وتقدم بهم العمر إلى القرن السابع. وأتممنا التعريف به بذكر مصدر من المصادر التي تعرضت لترجمته.

أبو يحيى الصنهاجي	من شيوخ ابن عربي	روح القدس
أحمد بن علي، أبو جعفر		المستفاد 64
أحمد بن عبد الرحمن، أبو العباس الهواري	540	تشوف 38
أحمد بن خالص، أبو العباس بن خالص الأنصاري	600	تشوف 234
أحمد بن محمد، أبو الفضل بن محمد بن عبد الله السجلماسي	542	تشوف 39
أحمد بن عبد الرحمن، أبو العباس الجياب	592	تشوف 159
أحمد بن طوال، أبو العباس		المستفاد 65
أحمد بن عبد العزيز، أبو العباس السلالجي الخراز	600	تشوف 199
أبو القاسم بن الصيان السبتي، أدركه ابن سبعين		المقصد الشريف 7
إسماعيل ابن سيد الناس البطيوي	تلميذ أبي داود مزاحم	المقصد الشريف 3
أبو علي الشريشي البكاي		تشوف 70
أبو بكر بن جلداسن، أبو يحيى الصنهاجي	590	تشوف 152
أبو بكر بن فاخر، أبو يحيى بن فاخر العبدري	559	تشوف 53
أبو بكر بن ملول الصنهاجي، أبو يحيى بن ملول الأسود	605	تشوف 237
أبو بكر بن محيو الصنهاجي- أبو يحيى السائح	605	تشوف 232
أبو الأمان بن مشو الرفروفي	615	تشوف 270
أبو الأمان بن يلارزج، أبو محمد الهسكوري الأسود	540	تشوف 37
أبو الحسن الزناتي		تشوف 135
أبو زيد الإمام	تلميذ عبد الجليل بن ويحلان	تشوف 46
أبو الطيب السفاقسي	نزيل أغمات	تشوف 45
أبو عبد الرحمن السايوي		تشوف 187
أبو عبد العزيز الركوني		تشوف 110
أبو عبد الله الرجراجي		تشوف 3
أبو عبد الله الصوفي		تشوف 107
أبو عمران الهسكوري الأسود	590	تشوف 175
أيوب بن سعيد الصنهاجي، أبو شعيب السارية	561	تشوف 62
أيوب بن عبد الله، أبو الصبر الفهري السبتي	609	تشوف 240
أبو القاسم بن أبي الفضل السجلماسي	601	تشوف 200
أبو مهدي اللسيدي		تشوف 184
أبو موسى الدكالي		تشوف 73
أبو موسى الفشتالي		تشوف 109
أبو يحلو الصديني	601	تشوف 206
أبو بكر بن عبد الله، أبو يحيى بن عبد الله		تشوف 137

تونارت بن علي، أبو ولجوط الأيلاني	571	تشوف 101
تونارت المشتزائي، أبو ولجوط المشتزائي		تشوف 136
تونارت بن واجرام، أبو ولجوط الهزميري	608	تشوف 223
تيلجي بن موسى، أبو محمد الدغوغي	605	تشوف 224
تيفاوت بن علي، أبو وزاغار المشتزائي	603	تشوف 217
تيمزات بنت حسين الهتيفي، أم عصفور		تشوف 210
جلداسن بن إسحاق، أبو محمد الركوني	570	تشوف 80
حسين بن عبد الله الأندلسي، أبو علي بن يابو	604	تشوف 216
حسن بن علي، أبو علي المطغري المؤذن	603	تشوف 205
الحسن بن المصري، أبو علي النفطي		تشوف 261
حسون بن عبد الباري، أبو علي الماصوصي		تشوف 212
حجاج بن يوسف الكنلدي		تشوف 36
الحاج حسون البقيوي		تشوف 6
الحسن بن الخراز المالقي		تشوف 20
خميس بن أبي زرج، أبو محمد الرجراجي الأسود		تشوف 14
داود بن ومالال، أبو سليمان الأيلاني	607	تشوف 236
داود بن يحيى، أبو سليمان الجراوي	586	تشوف 102
ريحان الأسود السبتي		تشوف 43
وشيد، أبو الحسن		المستفاد 79
زمور بن يعلى، أبو محمد الهزرجي	555	تشوف 79
سليمان، أبو الربيع		المستفاد 78
سليمان بن عبد الرحمن، أبو الربيع التلمساني، دفين فاس	579	تشوف 126
سليمان بن عبد الباري، أبو الربيع الدرعي		تشوف 231
سالم بن يلبخت، أبو طالب المعيطي	616	تشوف 273
سالم بن سلامة، أبو علي السوسي	590	تشوف 128
السلامة، أم محمد		تشوف 209
سعيد الصنهاجي، أبو عثمان	601	تشوف 239
سعيد بن ميموناسن، أبو عثمان الرجراجي		تشوف 16
سعيد بن حنين، أبو الطيب		المستفاد 46
شعيب بن الحسين الأنصاري، أبو مدين الغوث	588	أنس الفقير
صالح بن محمد، أبو محمد بن حرزهم	تلميذ الغزالي	تشوف 8
صالح بن ومليل، أبو محمد الجراوي	540	تشوف 42
صالح بن واندلوس، أبو محمد السوسي الأسود	590	تشوف 179

عثمان بن إسماعيل المطاطي، أو واجاج	ت 604	التشوف 228
عبد الملك العابد، أبو مروان		المستفاد 62
عبد الوهاب السلالجي، أبو محمد		المستفاد 27
عبد الرحيم الترغي، أبو محمد المغربي القنائي، نزيل قنا بمصر		لواقح الأنوار رقم 276
عبد الله بن عثمان الصنهاجي، أبو محمد الزرهوني	612	تشوف 251
عبد الله بن وكريس، أبو ينور الدكالي		تشوف 22
عبد الله بن عبد الرحمن، أبو محمد بن حمودة السجلماسي	612	تشوف 242
عبد الله بن حريز، أبو محمد بن تخميست	608	تشوف 213
عبد السلام محمد الصنهاجي، أبو محمد بن أمغر		تشوف 87
عبد الرزاق الجزولي، أبو محمد الجزولي، شيخ أبو محمد صالح عبد الرحمن الخراز، أبو زيد		المستفاد 52
عبد الرحمن بن يخلفتن، أبو زيد بن يخلفتن الفازازي	550 - 627	
عبد الرحمن المكناسي، أبو زيد		المستفاد 51
عبد الرحمن بن يوسف، أبو القاسم اللجائي[1]		
عبد الرحمن الملاح، أبو القاسم عبد الرحمن الملاح الفاسي		المستفاد 11
عبد الحليم العمادي السلاوي	من شيوخ ابن عربي	الوصايا 168
عبد الحليم بن إسماعيل، أبو محمد الأيلاني الأسود		تشوف 157
عبد الحق بن أبي طاهر، أبو محمد أمسطوط		تشوف 260
عبد الجليل بن موسى الأنصاري، أبو محمد عبد الجليل القصري	608	تشوف 241
عبد الجليل بن ويحلان، أبو محمد	541	تشوف 34
عبد الحق بن الخير، أبو محمد الراجراجي		تشوف 82
عبد الحق بن واليل، أبو محمد المغيطي	600	تشوف 219
عبد الحليم بن تونارت، أبو زيد الأيلاني		تشوف 108
عبد الحليم بن عبدالله، أبو محمد المراسني الغماد		تشوف 193
عبد الحليم بن هارون، أبو صالح الهسكوري		تشوف 172
علي بن إسماعيل، أبو الحسن بن حرزهم	559	تشوف 51
علي بن خلف، أبو الحسن بن غالب	484 - 568	تشوف 81
علي بن خليل، أبو الحسن المسفر السبتي	لقيه ابن عربي بسبتة	النبوغ المغربي
علي بن أحمد الكتاني، أبو الحسن		المستفاد 14

(1) هذا على افتراض أنه من أهل القرن السادس كما يذهب إلى ذلك بعض المهتمين، منهم ذ. محمد بن عبد العزيز الدباغ. محافظ خزانة القرويين، ولنا بعض التردد في ذلك.

علي بن أحمد، أبو الحسن الحرالي المراكشي، نزيل حماة	638	سبك المقال
علي بن عبد الرحمن ، أبو الحسن بن الدلال، تلميذ أبي عبد الله الصيقل		تشوف 173
علي بن محمد، أبو الحسن العطار الفاسي	604	تشوف 263
علي الحايك، أبو الحسن الحاذك الفاسي		المستفاد 5
علي بن هراوة، أبو الحسن		المستفاد 10
علي بن حسون اللواتي، أبو الحسن		المستفاد 17
عمر بن العباس ، أبو علي الحباك	613	تشوف 264
عمر الجنان، أبو حفص		المستفاد 21
العباس بن أحمد، أبو الفضل	595	المستفاد 24
عيسى الزرهوني، أبو موسى		المستفاد 37
عمور البطاط		المستفاد 38
علي بن الحسن الفارسي، أبو الحسن		المستفاد 47
علي بن السكاك، أبو الحسن		المستفاد 63
علي بن محمد المراكشي	ت بعد 640	المقصد الشريف 9
علي بن أحمد بن يوسف بن الحسن الجراوي، أبو الحسن	ت 572	التشوف 94
علي بن خلف بن غالب القرشي، أبو الحسن	ت 568	التشوف 81
علي بن زكريا الأسود، أبو الحسن		التشوف 116
علي بن عبد الرحمن الهواري، أبو الحسن		التشوف 65
علي بن عمر الدرعي، أبو الحسن	ت 608	التشوف 233
علي بن محمد الغرناطي المفسر، أبو الحسن	ت 577	التشوف 95
علي بن محمد المكناسي، أبو الحسن		المستفاد 34
علي بن يسكين، أبو الحسن	ت 617	التشوف 266
علي الصنهاجي الزاهد، أبو الحسن		التشوف 106
عمر بن أبي يعقوب تصولي بن وابوسكط المشنزائي	ت 595	التشوف 153
عمر بن علي أبو علي	ت 616	التشوف 275
عمر بن علي بن عبد العزيز الهزرجي أبو علي	ت 592	التشوف 148
عمر بن عمران السمائلي، أبو علي		التشوف 194
عمر بن كامل الفخار، أبو علي	ت 592	التشوف 151
عمر بن كرام الصنهاجي، أبو حفص	ت 615	التشوف 245
عمر معاذ الصنهاجي، أبو حفص	ت 561	التشوف 59
عمر بن ميكسوط الدغوغي، أبو حفص	ت 590	التشوف 30
عمران أمصول		المقصد الشريف 12

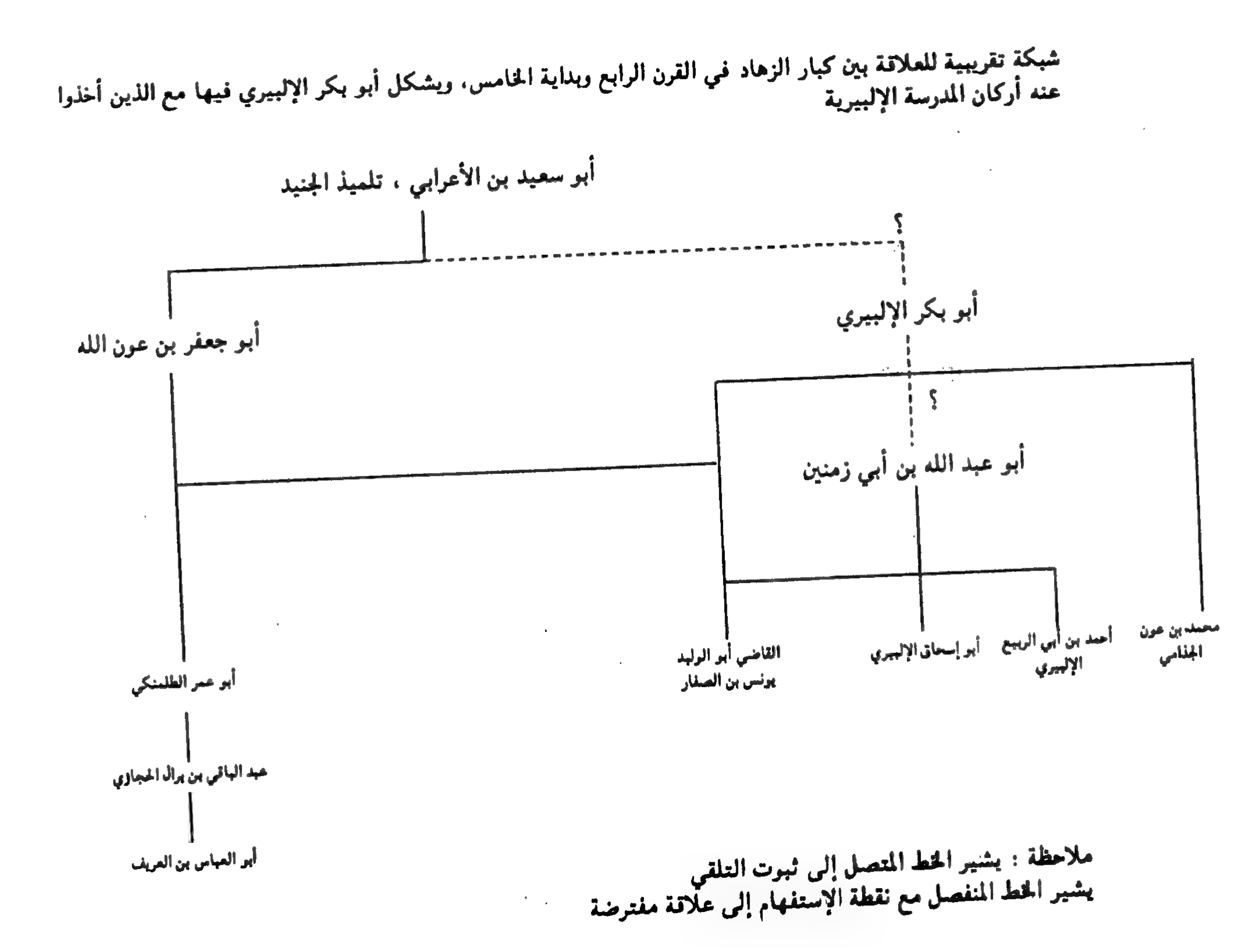
عمر بن هارون المديدي، أبو حفص	ت 590	التشوف 174
عيسى بن الحداد، أبو موسى، خليفة أبي الحسن بن حرزهم		المستفاد 35
عيسى بن سليمان الرفروفي، أبو موسى		التشوف 12
عيسى بن قاسم، أبو موسى بن الملجوم الأزدي		المستفاد 18
فاطمة الأندلسية		التشوف 167
الفتوح الفاسي، صاحب أبي الحسن بن حرزهم		المستفاد 49
القاسم الأيلاني، أبو حدو		التشوف 57
لقمان السبايوي		التشوف 15
مالك بن تماجورت الهزميري، أبو علي	ت 612	التشوف 248
مالك بن مروان اللجوسي، أبو عبد الله	ت 581	التشوف 113
محمد بن إبراهيم، أبو عبد الله المهدوي	ت 595	المستفاد 25
محمد البردعي الأسود، أبو عبد الله		التشوف 124
محمد بن إسماعيل الهواري، أبو عبد الله	ت 581	التشوف 118
محمد بن علي، العمراني، أبو عبد الله		التشوف 277
محمد بن الأمان الجزولي المعلم، أبو عبد الله		التشوف 132
محمد بن تميم الزناتي، أبو عبد الله	ت 607	التشوف 218
محمد بن الحسن البصلتي، أبو عبد الله	ت 595	التشوف 177
محمد السفاقسي، نزيل أغمات		تشوف 45
محرز السفاقسي، أخ السابق الذكر		تشوف 45
محمد بن يوسف، أبو جعفر بن يوسف الصنهاجي الأسود	608	تشوف 225
محمد بن علي القندلاوي، أبو عبد الله بن الكتاني	597	تشوف 169
محمد بن علي بن جعفر، أبو عبد الله بن الرمامة		المستفاد 75
محمد بن سعدون، أبو عبد الله بن سعدون القيرواني نزيل أغمات	485	تشوف 1
محمد بن أحمد اللخمي، أبو عبد الله بن الحجام الواعظ	614	تشوف 268
محمد بن إسحاق، أبو عبد الله أمغار		تشوف 75
محمد المراكشي، صاحب ابن عربي بمراكش		الفتوحات 4 - 143
محمد الفخار، أبو عبد الله الفخار، الشيخ أبي العباس السبتي		586
محمد بن عبد الله الشريف، أبو عبد الله الصيقل الفاسي		608
محمد السجلماسي، أبو عبد الله الدقاق، شيخ أبي مدين		تشوف 41
محمد بن حسان، أبو عبد الله بن الميلي، نزيل لبنان	590	تشوف 192
موسى السدراتي، أبو عمران السدراتي، من شيوخ ابن عربي		روح القدس 19

موسى بن عيسى، أبو عمران بن أبي حاج الفاسي	430	تشوف 4
محمد بن يبقى الفاسي، أبو عبد الله		المستفاد 8
محمد بن علي، أبو عبد الله		المستفاد 29
محمد بن مليح، أبو عبد الله		المستفاد 40
محمد بن الخير، أبو عبد الله		المستفاد 41
محمد البلنسي، أبو عبد الله		المستفاد 45
محمد بن معبد، أبو عبد الرحمن		المستفاد 52
مسلم الحبشي		المستفاد 69
مزاحم بن علي البطيوي، أبو داود مزاحم، تلميذ أبي مدين	ت 578	المقصد الشريف 1
مركاب بن عيسى البلندي، تلميذ أبي داود السابق الذكر		المقصد الشريف 2
محمد بن دوناس البطيوي، تلميذ أبي داود مزاحم محمد		المقصد الشريف 4
البستني، تلميذ إسماعيل بن سيد الناس		المقصد الشريف 10
محمد بن سالم الشلبي، أبو عبد الله		التشوف 130
محمد بن شعيب الجذامي، أبو عبد الله	604	التشوف 221
محمد بن عبد السلام الصودي، أبو عبد الله	568	التشوف 66
محمد بن عبد الله بن عثمان الصنهاجي أبو عبد الله	599	التشوف 196
محمد بن عمر الأصم، أبو عبد الله	542	التشوف 40
محمد بن عمر اللمطي، أبو عبد الله		التشوف 176
محمد بن محيو الهواري، أبو عبد الله	تلميذ عبد السلام التونسي	التشوف 56
محمد بن مفرج، أبو عبد الله	601	التشوف 201
محمد بن موسى الأزكاني، أبو عبد الله	بعد 590	التشوف 191
محمد بن موسى العطار أبو عبد الله		التشوف 89
محمد بن موفق، أبو عبد الله		التشوف 257
محمد بن نافع الصنهاجي، أبو عبد الله	616	التشوف 272
مفرج بن حسن، أبو الخليل		المستفاد 9
محمد الصباغ، أبو عبد الله		التشوف 122
مرواة بن عبد الملك اللمتوني العابد، أبو عبد الملك	571	التشوف 93
مسعود الأيلاني الأسود، أبو الخير	604	التشوف 220
مطكود بن علي الهسكوري، أبو مهدي		التشوف 134
مع الله بن يحيى بن يجاتن الزناتي، أبو محمد	536	التشوف 25
منصور بن صعية الصنهاجي، أبو علي		التشوف 244
المنصور بن فوقه، أبو علي		المستفاد 7
منصور بن عبد الرحمٰن السايوي، أبو علي	597	التشوف 145

يحيى بن إبراهيم بن عبد الله التادلي، أبو زكرياء	ت 582	التشوف 100
يحيى بن أبي بكر بن محمد بن مع الله بن يحيى الزناتي، أبو زكرياء	ت 610	التشوف 267
يحيى بن تماجورت الدرعي، أبو زكرياء	ت 605	التشوف 229
يحيى بن صالح العضطاوي، أبو زكرياء	تلميذ أبي عبد الله أمغار	التشوف 186
يحيى بن عبد الله المغيلي، أبو زكرياء	تلميذ أبي عبد الله الهواري	التشوف 146
يحيى بن علي الزواوي، أبو زكرياء	ت 611	التشوف 256
يحيى بن لا الأذي الرجراجي، أبو زكرياء		التشوف 2
يحيى بن محمد الجراوي المراسي، أبو زكرياء		التشوف 26
يحيى بن محمد بن عبد الرحمن التادلي، أبو زكرياء	ت 576	التشوف 99
يحيى بن محمد بن وزرج، أبو بكر	من شيوخ أبي الحسين بن الصائغ	التشوف 142
يحيى بن موسى المليجي، أبو زكرياء		التشوف 20
يحيى ميمون الصنهاجي الأسود، أبو زكرياء	ت 601	التشوف 238
يحيى بن واصل الإشبيلي، أبو زكرياء	ت 580	التشوف 98
يحيى بن يسولال الصنهاجي، أبو زكرياء	ت قبل 540	التشوف 48
يحيى بن يوغان الصنهاجي، أبو زكرياء	ت 537	التشوف 19
يحيى الدكالي، أبو زكرياء	ت 570	التشوف 121
يخلف بن خزر الأوربي، أبو خزر		التشوف 55
يرزجان بن محمد الجزولي، أبو محمد		التشوف 114
يرزجان بن يعقوب الأسود، أبو لقمان	ت 570	التشوف 86
يسكر بن موسى الجراوي الغفجومي، أبو محمد	ت 598	التشوف 171
يعزى بن الشيخ أبي يعزى يلنور بن ميمون، أبو علي		التشوف 85
يعقوب بن هارون الصديني، أبو عبد الحليم	ت 559	التشوف 49
يعلى بن وين يوقر الأجذم، أبو عصفور	ت 583	التشوف 115
يغمور بن خالد البرصجي، أبو علي	ت قبل 590	التشوف 129
يفراكس بن يسولال الدكالي، أبو وزجيج	ت 540	التشوف 36
يلارزج بن القاسم الركوني، أبو محمد	ت قبل عام 601	التشوف 215
يلاسيف بن يغديون الرجراجي، أبو عبد الله		التشوف 181
يللتن الأسود، أبو يلبخت	ت 602	التشوف 203
يوسف بن عبد الله بن مصباح التادلي المعلم	ت 592	التشوف 144
يوسف بن يعقوب بن مؤمن المرادي، أبو يعقوب		التشوف 147
يوسف بن علي المبتلي، أبو يعقوب	ت 593	التشوف 156

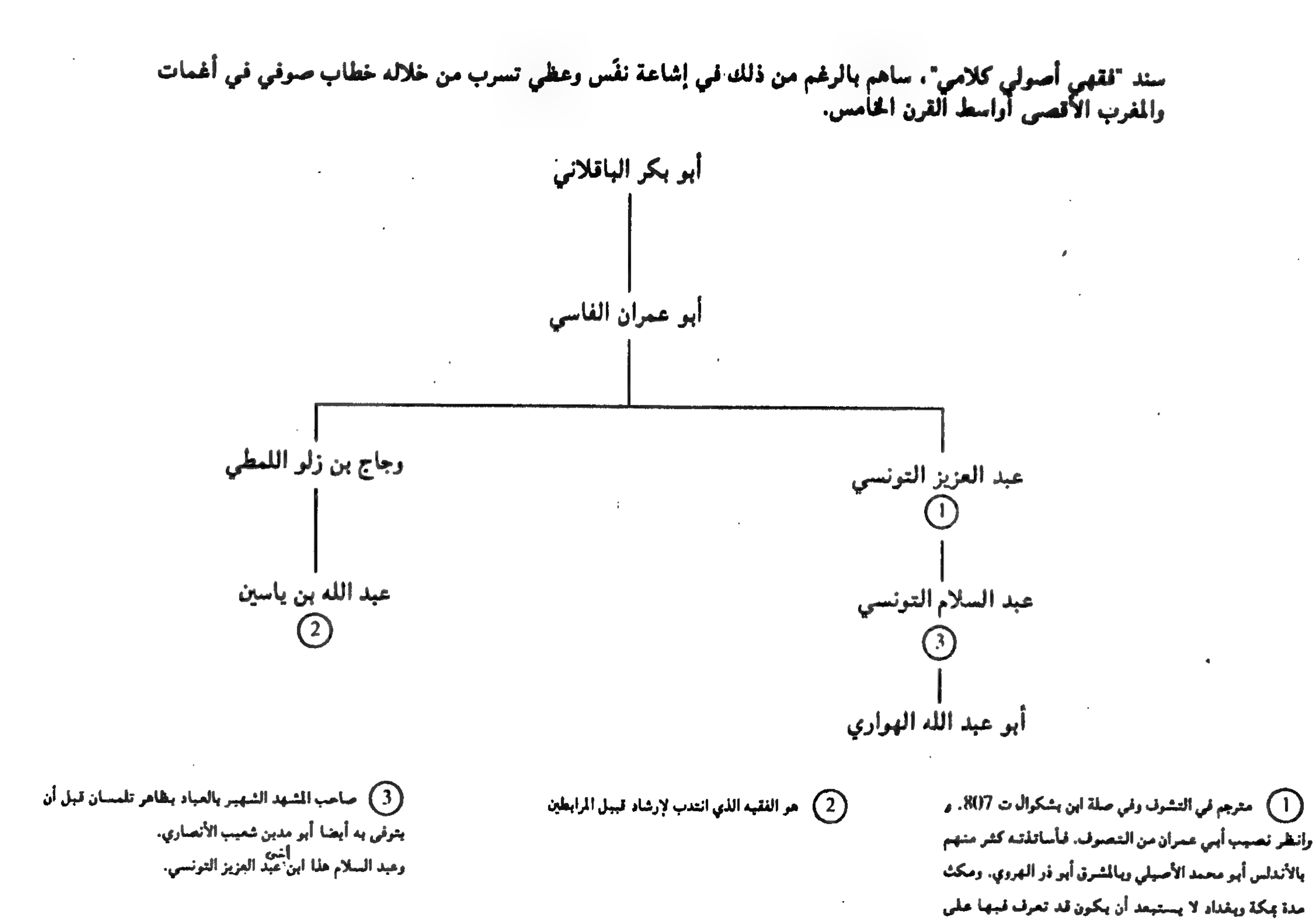
يوسف بن علي المؤذن، أبو يعقوب	ت 557	التشوف 50
يوسف بن موسى الكلبي الضرير، أبو الحجاج	ت 520	التشوف 11
يوسف الجزولي، أبو الحجاج		المستفاد 42
يوسف الفرار، أبو الحجاج		المستفاد 55
يلنور بن ميمون، أبو يعزى الشيخ الشهير	572	التشوف 77
يحيى بن محمد، أبو الحسن بن الصائغ السبتي	600	التشوف 198
يعلى أبو يدو دفين الإسكندرية	577	المستفاد 3
يعلى الفاسي، أبو جبل يعلى الفاسي	503	التشوف 10
يوسف بن يخلف، أبو يعقوب الكومي	شيخ ابن عربي	روح القدس
يوسف بن أحمد الأنصاري، أبو يعقوب الحكيم	605	التشوف 226
يوسف بن محمد، أبو يعقوب بن أمغار	614	التشوف 254
يوسف بن محمد، أبو الفضل النحوي	513	التشوف 9

شبكة تقريبية للعلاقة بين كبار الزهاد في القرن الرابع وبداية الخامس، ويشكل أبو بكر الإلبيري فيها مع الذين أخذوا عنه أركان المدرسة الإلبيرية



ملاحظة : يشير الخط المتصل إلى ثبوت التلقي
يشير الخط المنفصل مع نقطة الإستفهام إلى علاقة مفترضة

سند "فقهي أصولي كلامي"، ساهم بالرغم من ذلك في إشاعة نفَس وعظي تسرب من خلاله خطاب صوفي في أغمات والمغرب الأقصى أواسط القرن الخامس.



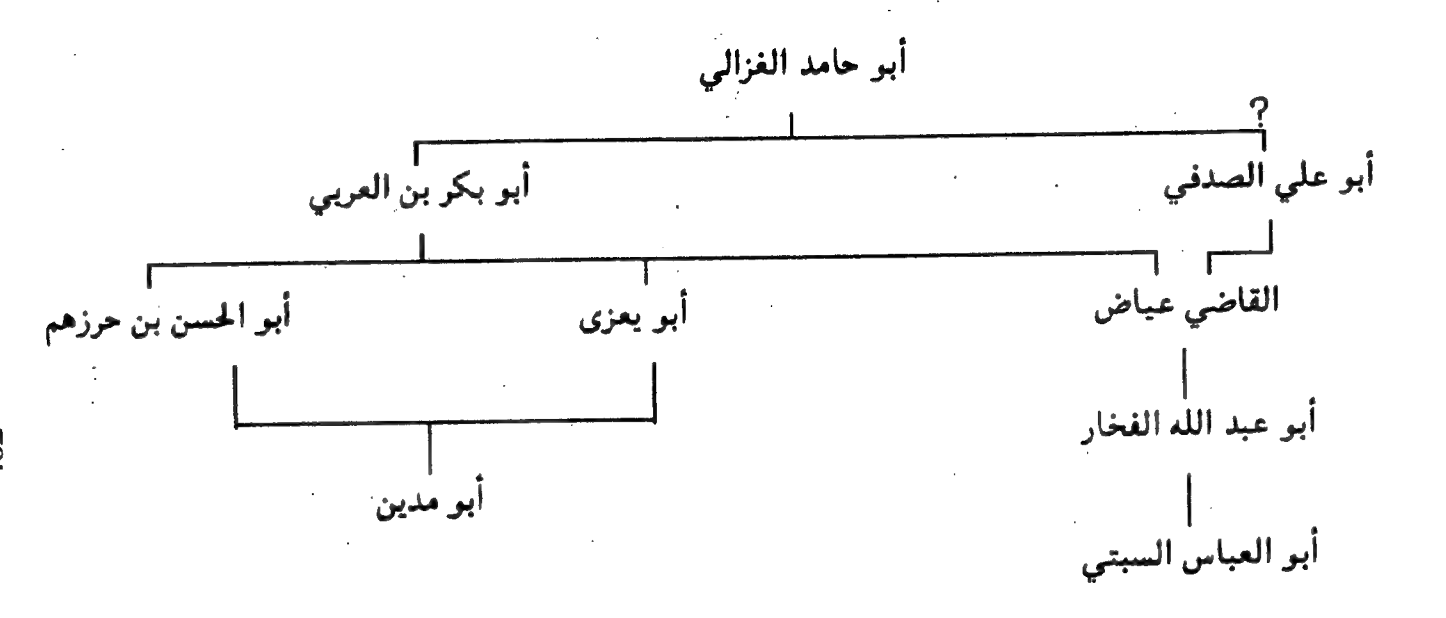
(1) مترجم في التشوف وفي صلة ابن بشكوال ت 807. وانظر نصيب أبي عمران من التصوف. فأساتذته كثر منهم بالأندلس أبو محمد الأصيلي وبالمشرق أبو ذر الهروي. ومكث مدة بمكة وبغداد لا يستبعد أن يكون قد تعرف فيها على صوفية زمانه. توفي عبد العزيز التونسي سنة 486 بأغمات.

(2) هو الفقيه الذي انتدب لإرشاد قبيل المرابطين

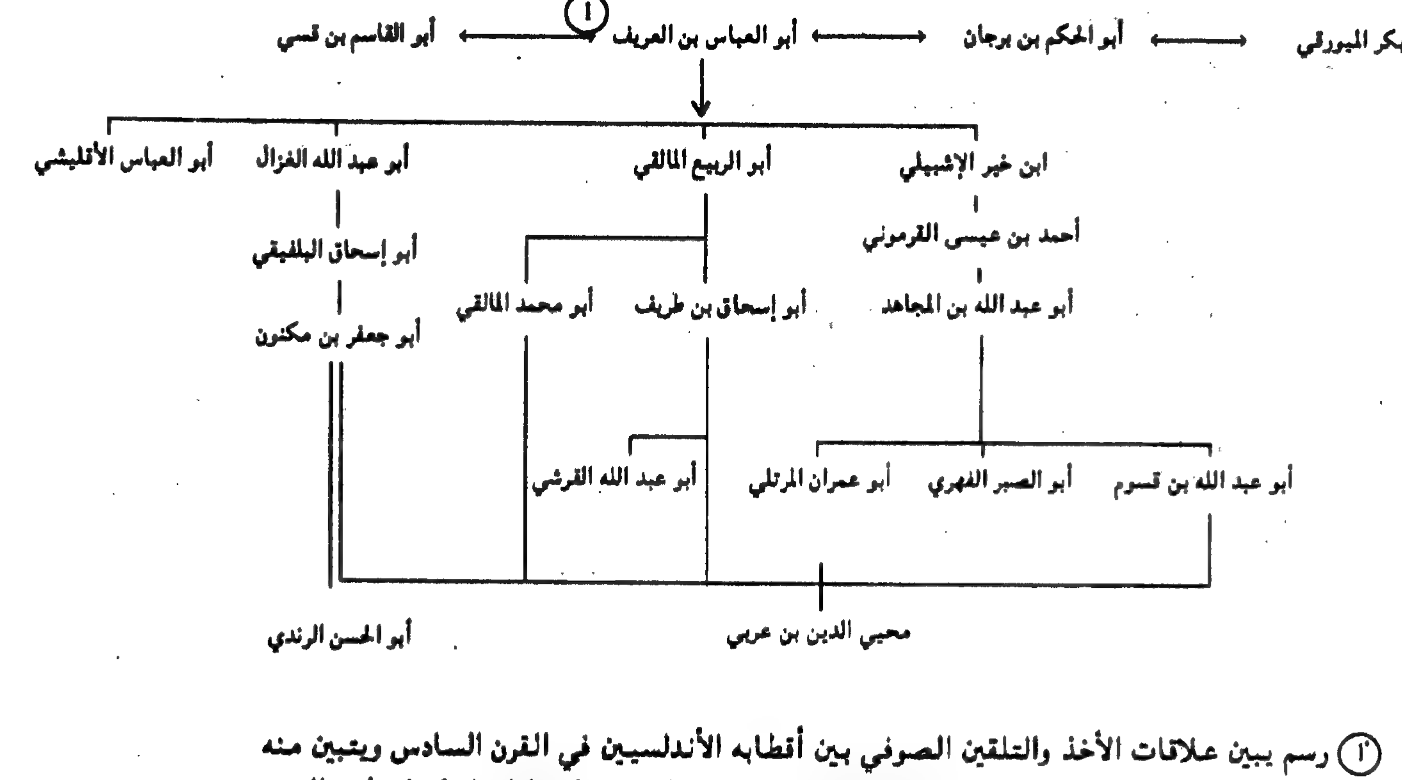
(3) صاحب المشهد الشهير بالعباد بظاهر تلمسان قبل أن يتوفى به أيضا أبو مدين شعيب الأنصاري. وعبد السلام هذا ابن أخي عبد العزيز التونسي.

سند يظهر طريق مدرسة المرية الصوفية في التلقي وأشهر أساتذتها. بدءا بابن العريف وختما بأبي البركات بن الحاج البلفيقي



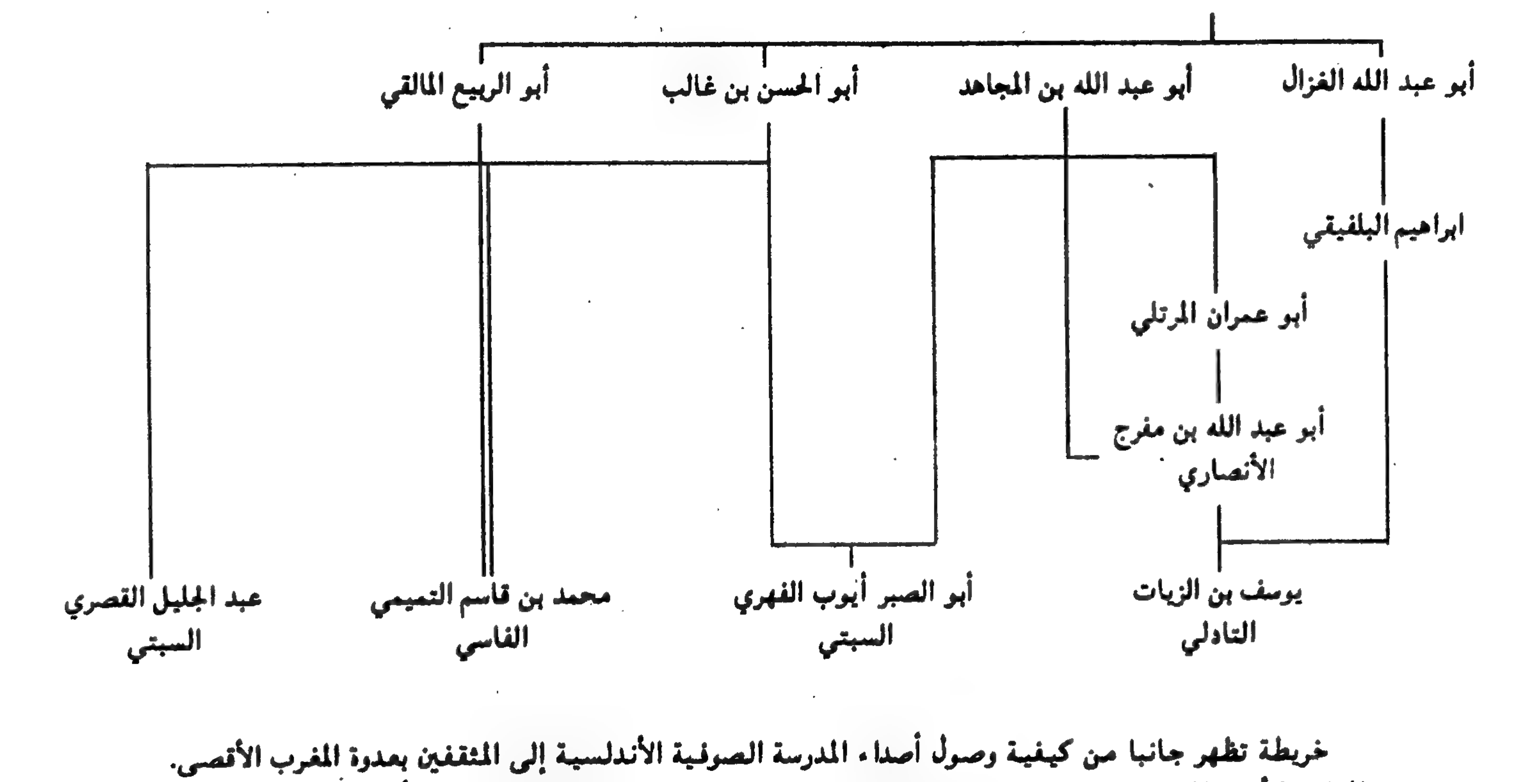


سند صوفي ينتهي فيه التلقي إلى أبي العباس السبتي الذي بعث في الحركة تجديدا قويا يتمحور حول التصدق والإحسان

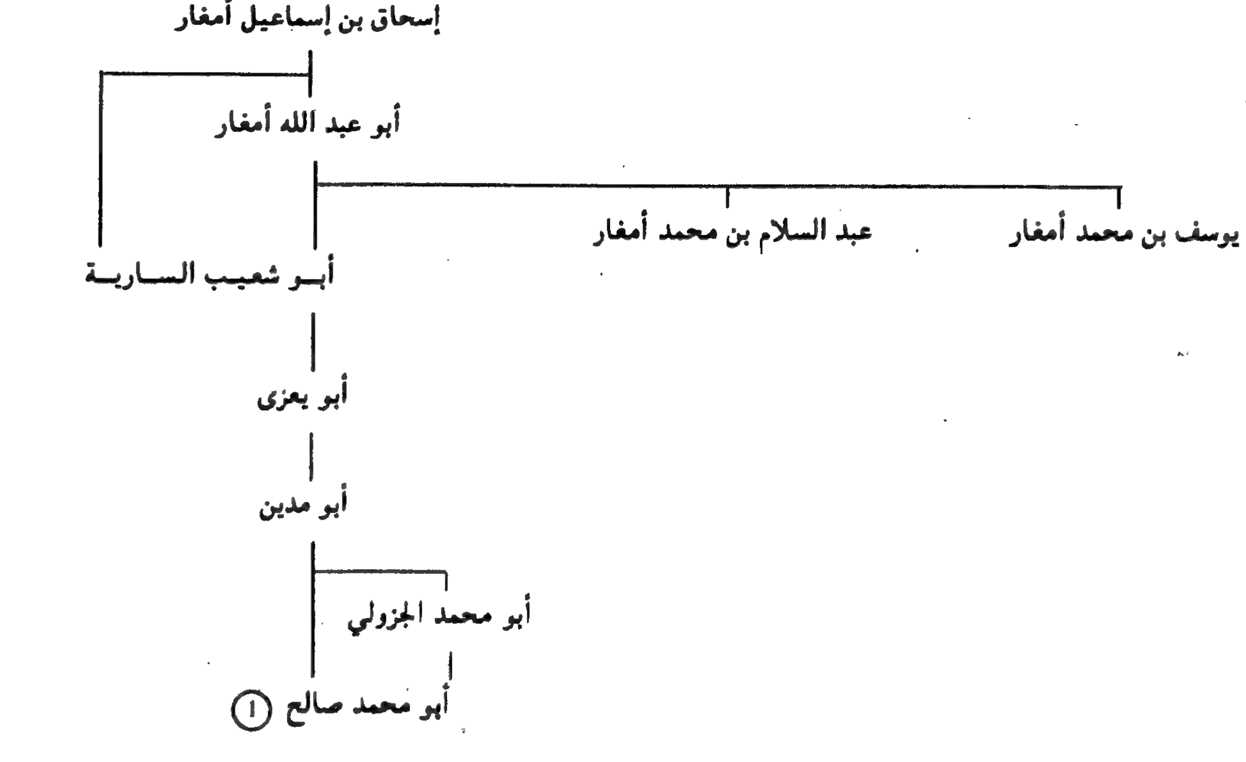


(أ) رسم يبين علاقات الأخذ والتلقين الصوفي بين أقطابه الأندلسيين في القرن السادس ويتبين منه بوضوح المركز المحوري الذي كان يحتله ابن العريف في توجيه الحركة وامتداداتها. كما يظهر الرسم رجوع حصيلة هذه المدرسة من طريق أو من آخر إلى محيي الدين بن عربي.

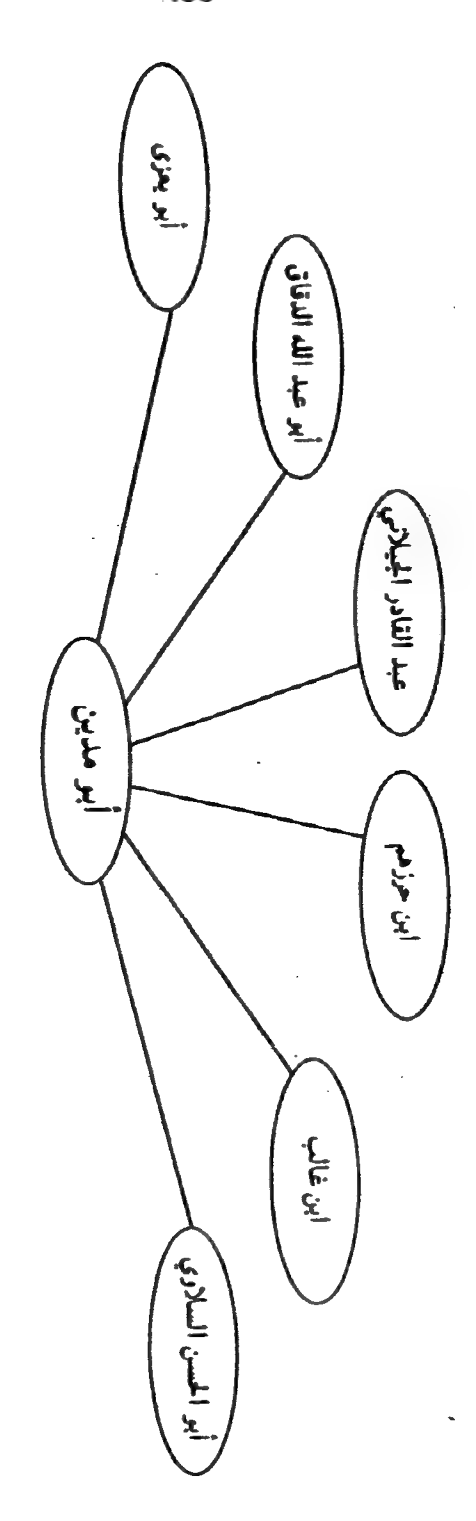
وفي أعلى الرسم الصوفية الأربعة الكبار الذي شغلوا الرأي العام في النصف الأول من القرن السادس. وهم أيضا الذين توجه إليهم الإمتحان والمتابعة.



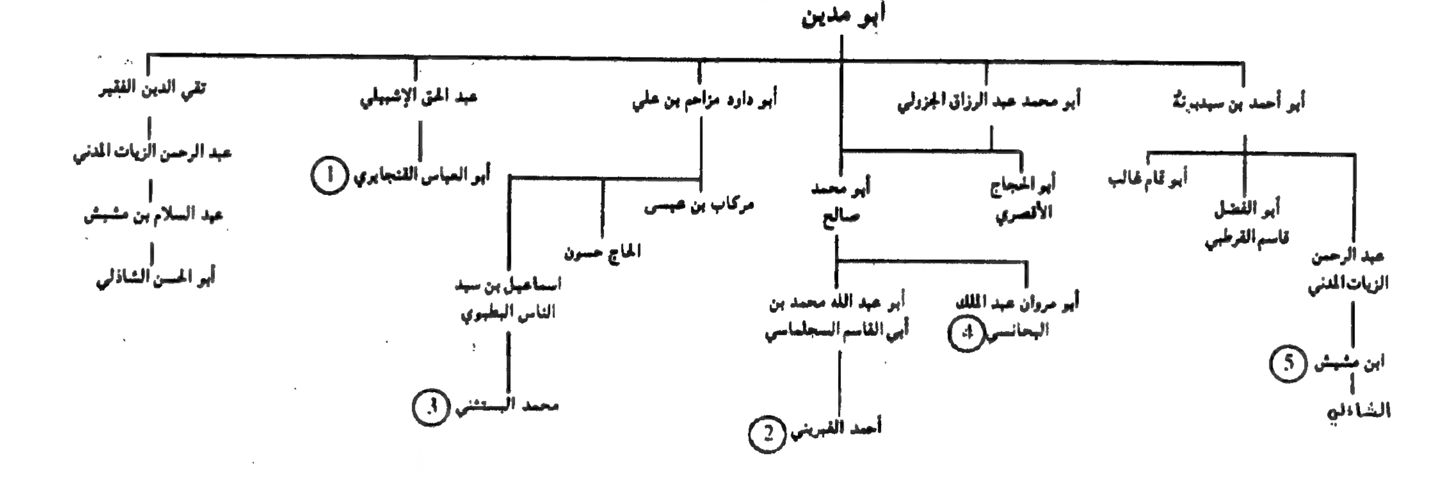
خريطة تظهر جانبا من كيفية وصول أصداء المدرسة الصوفية الأندلسية إلى المثقفين بعدوة المغرب الأقصى. والمغاربة الأربعة المذكورون الذين انتهت إليهم تلك التعاليم كلهم من ذوي التكوين الديني ومن أصحاب التآليف. فلابن الزيات التادلي كتاب التشوف ولمحمد بن قاسم التميمي كتاب المستفاد ولعبد الجليل القصري كتاب شعب الإيمان وغيره ولأبي الصبر الفهري فهرسة من الشيوخ وغير ذلك.



(1) تفرعت عن أبي محمد صالح عدة أسانيد صوفية يلتزم بعضها بالاعتدال والسنية وينجرف بعضها الآخر نحو خرق العوائد وإبطال الأسباب المعتادة. وقد أشار ابن قنفد (أنس الفقير 51) إلى عبد المؤمن أبي لقمان من جهة مراكش ممن لهم أخوة مع طائفة أبي محمد صالح."له معرفة تامة بكتاب البوني في أسرار الأسماء، وسمع عنه فقهاء مراكش أشياء أنكروها". ففي بداية القرن الثامن كان بالمغرب تيار صوفي يهتم بالخصوص بالأسماء وأسرارها.


أبو مدين
أبو يعزى
أبو عبد الله الدقاق
عبد القادر الجيلاني
ابن حرزهم
ابن غالب
أبو الحسن السلاوي

بعض شعب الطريقة المدينية



(1) شخصية صوفية شهيرة تجمع لديها محصول عدة مشارب صوفية أهمها لقاءات العباد المجاورين بمكة وتأثيرات حلقة أبي الطاهر السلفي بالأسكندرية. وشيء من المدينية على يد أبي محمد عبد الحق الإشبيلي ونفس من المدرسة العريفية عن طريق إبراهيم بن طريف ثم أبي الربيع المالقي، وكان القنجايري ذا صيت صوفي ذائع وحظوة لدى الموحدين بعد استقراره بسبتة حتى جعله ابن عبد الملك: شيخ الطائفة الصوفية قاطبة بالمغرب (الذيل والتكملة 1 ـ ص 46 وما بعدها. وانظر اختصار الأخبار محمد بن القاسم الأنصاري السبتي ص 24).

(2) هو صاحب كتاب عنوان الدراية، من رجال القرن السابع

(3) شعبة صوفية نشطت بالخصوص في منطقة الريف بشمال المغرب. وهم الذين قصد البادسي التعريف بهم في "المقصد الشريف".

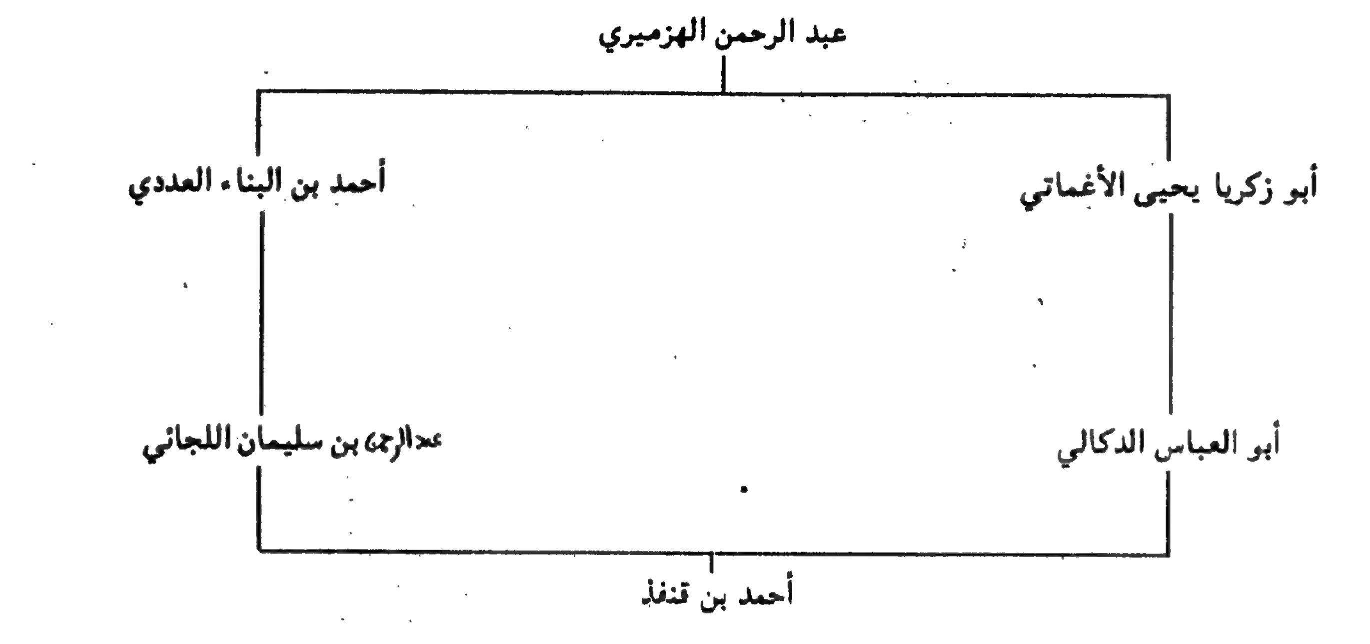
(4) صاحب الطريقة والأتباع بمدينة سبتة، بعد جولات وسياحات بالمشرق. وقد خصص له أحمد الأزدي كتاب "تحفة المغترب"

(5) إمام الطريقة الشاذلية التي تفرعت كثيرا عبر عدة مدارس

أبو يعزى
|
أبو مدين الغوث
|
جعفر بن سيد بونه
|
أبو تمام غالب
|
أبو الحسن فضل بن فضيلة — جعفر بن أحمد الخزاعي

أبو الحسن بن حرزهم
|
أبو عبد الله التاودي
|
أبو عمران موسى البردعي
|
أبو علي عمر الحرار
|
أبو القاسم قاسم بن محمد المريد اللوشي
|
أبو عبد الله الساحلي

سندان يبينان تسلسل مدرستين صوفيتين أندلسيتين عن أئمة مغاربة في هذا العلم؛ أبو يعزى وأبو الحسن بن حرزهم. وقد لعبت المدرسة الساحلية والمدرسة الخزاعية في القرن السابع دورا مهما في إشاعة التربية الإسلامية وتعميق التمسك بالدين على أرض الأندلس بجانب المدرسة العريفية بالمرية.



سند لتصوف ممزوج بمعرفة الهندسة
والفلك الحساب والعدد وما كان يسمى جملة
"بالعلوم السماوية". وقد تم تركيب السند انطلاقا من المعلومات الواردة في أنس الفقير ويلاحظ أن السند يتضمن عبد الرحمن اللجائي كشيخ لابن قنفذ. وهذا يصحح الخطأ الواقع بشأن اللجائي. فقد ورد في فهرس المخطوطات بقسم الوثائق بالخزانة العامة بالرباط أن عبد الرحمن اللجائي توفي سنة 599. وعلى ذلك الرأي يكون من أهل القرن السادس. ويدخل إنتاجه في الحقبة التي تناولها دراستنا. إلا أن الراجح في نظرنا صواب ما جاء به ابن قنفذ في كتاب أنس الفقير. ويبقى هناك إشكال بخصوص اسم أبيه هل هو يوسف أو سليمان.
ولعبد الرحمن اللجائي مؤلفات في التصوف توجد مخطوطة بالخزانات المغربية.
ومنها في الخزانة العامة بالرباط: شمس القلوب ومعاملة المحب مع المحبوب؛ وشمائل الخصوص. ثم قطب العارفين ومقامات الأبرار والصديقين.

أبو الحسن بن حرزهم — أبو خزر يخلف الأوربي

أبو محمد يسكر بن موسى

|

أبو محمد صالح الهسكوري

|

راشد بن أبي راشد الوليدي

|

أبو الحسن الصغير

|

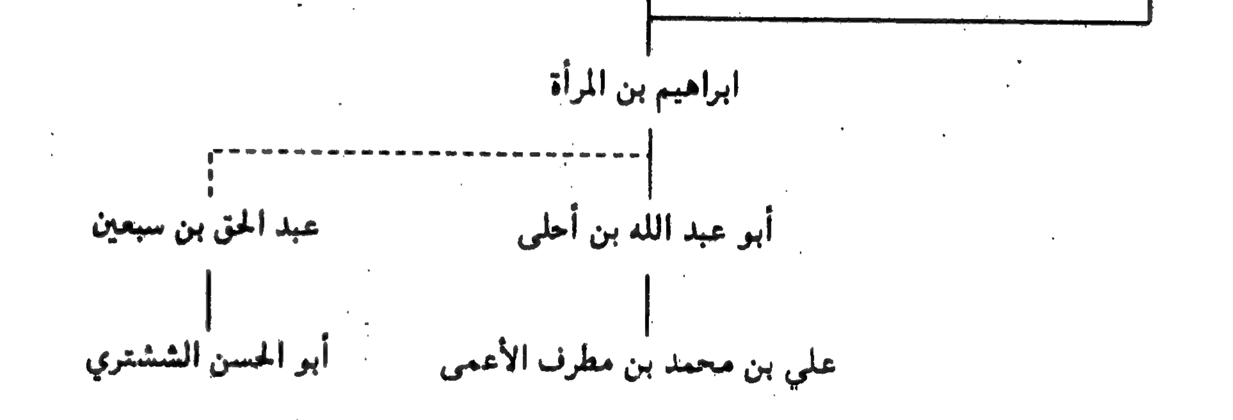
أبو محمد عبد العزيز القوري

|

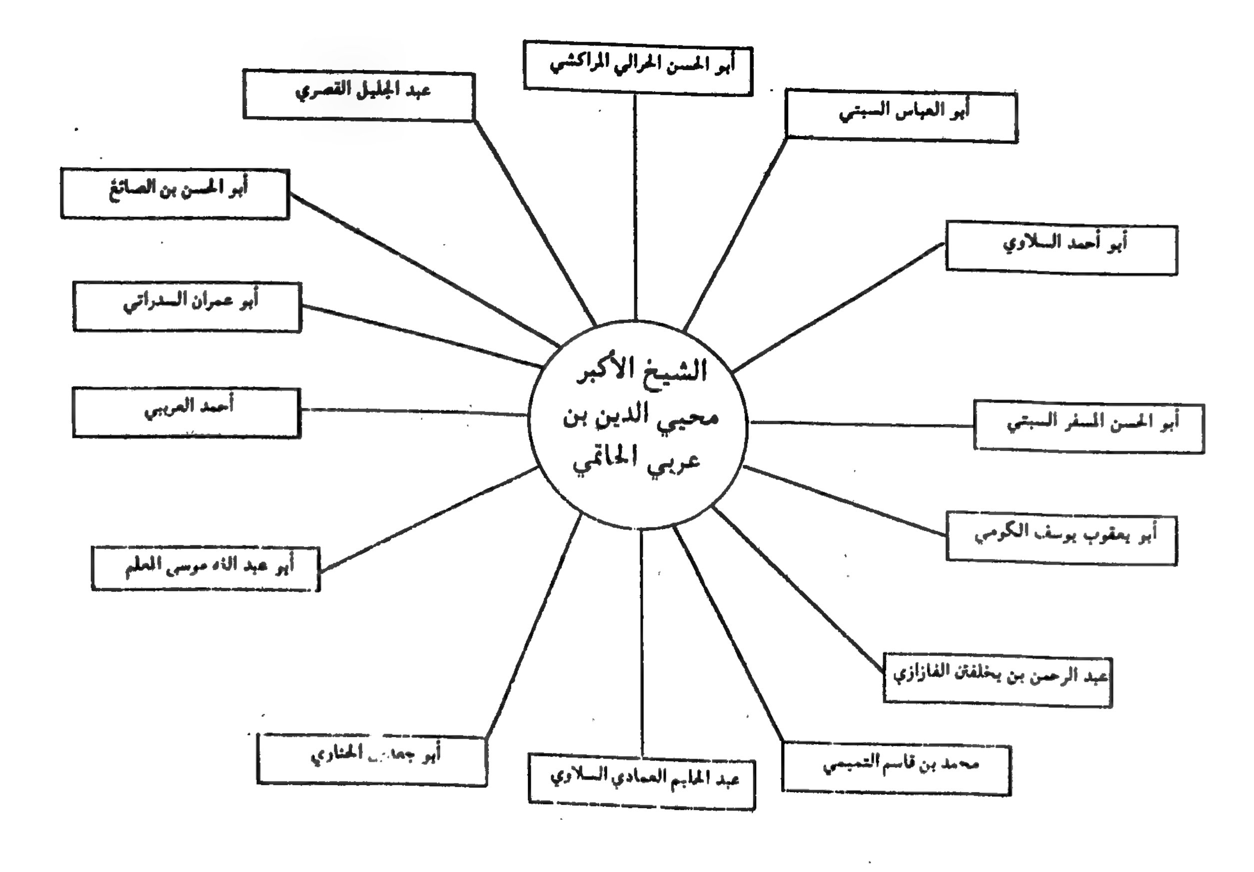
أبو عمران العبدوسي

سندتم ترميمه انطلاقا من كتاب أنس الفقير.

وكل رجال هذا السند من الفقهاء القائمين على الإمامة وتدريس الفقه. وهم أيضا أصحاب زهد وكرامات. ويشكلون مدرسة فكرية تؤمن بتصوف غير مغال. ويشددون النكير على المشعوذين والمخرقين ممن ينتسب إلى التصوف. ويتردد في المصادر ذكر لبعض تآليفهم في هذا الإتجاه مع القرن السابع بدءا براشد بن أبي راشد الوليدي صاحب كتاب الحلال والحرام. أما أبو خزر يخلف وأبو محمد يسكر بن موسى فهما من رجال القرن السادس المعرف بهم في التشوف وفي المستفاد.



نؤيد ما ذهب إليه الدكتور أبو الوفا الغنيمي التفتازاني من أن أخذ ابن سبعين عن ابن المرأة لا يستقيم تاريخيا. فقد توفي هذا الأخير سنة 611 هـ وكان ابن سبعين لم يولد بعد. (ولد ابن سبعين سنة 614 هـ). وممن زعم أنه أخذ عنه ابن الخطيب في الإحاطة وابن تيمية في فتاويه. ولكن ابن سبعين يصح أن يعتبر شوذيا في فكره لتشبعه بأقاويل أبي عبد الله الشوذي وابن المرأة التي تمزج بين الفلسفة والتصوف ذي النزعة الإتحادية.



. بعض الأعلام المغاربة الذين استكمل معهم ابن عربي تكوينه الصوفي.

فهـــارس

فهرس المصادر

1- الإحاطة في أخبار غرناطة – لسان الدين محمد بن الخطيب السلماني ط. القاهرة 1975

2- أزهار الرياض في أخبار عياض – شهاب الدين أحمد بن محمد المقري. تحقيق سعيد أعراب ومحمد بن تاويت ط. صندوق إحياء التراث الإسلامي

3- إلجام العوام عن علم الكلام – أبو حامد الغزالي. ط 2 القاهرة 1970 (ضمن سلسلة القصور العوالي)

4- اعتقادات فرق المسلمين والمشركين – فخر الدين الرازي – تقديم مصطفى عبد الرزاق ط. بيروت 1982

5- أعز ما يطلب – محمد بن تومرت. تحقيق د عمار الطالبي ط. الجزائر 1985

6- إعانة المتوجه المسكين إلى طريق الفتح والتمكين – أحمد زروق تحقيق علي فهمي خشيم ط. ليبيا 1979

7- الأكياس والمغترين – الحكيم الترمذي تحقيق د. السائح والجميلي ط. القاهرة 1989

8- آداب المريدين – ضياء الدين السهروردي. تحقيق فهيم محمد شلتوت ط. القاهرة

9- الأنوار في صحبة الأخيار – عبد الوهاب الشعراني تحقيق عبد الرحمن عميرة وطلعة غنام. القاهرة 1973

10- إرشاد السالكين إلى الجمع بين طرق المحققين من الفقهاء والمريدين لاتحاد المستند في الدين – عبد المعطي بن محمود اللخمي. مخطوط الخزانة العامة 1814 د

11- الأنوار القدسية في معرفة قواعد الصوفية – عبد الوهاب الشعراني تحقيق طه عبد الباقي سرور ط 1 القاهرة 1962

12- إتحاف أهل العناية في اتحاد طرق أهل الله وإن تعددت مظاهرها الحقانية – فتح الله بناني ط 1 مصر 1324

13- إيقاظ الهمم في شرح الحكم – أحمد بن عجيبة ط بيروت 1988

14- أعمال الأعلام فيمن بويع قبل الاحتلام من ملوك الإسلام – لسان الدين محمد بن الخطيب السلماني، تحقيق ليفي بروفنصال. ط 2

15- الأنيس المطرب بروض القرطاس في أخبار ملوك المغرب وتاريخ مدينة فاس – علي بن أبي زرع الفاسي ط الرباط 1973

16- إيضاح المكنون في الذيل على كشف الظنون – إسماعيل باشا بن محمد أمين البغدادي. ط. طهران 1378

17- اختصار الأخبار عما كان بثغر سبتة من سني الآثار – محمد بن القاسم الأنصاري السبتي ط2 الرباط 1983

18- أخبار أبي العباس السبتي. – يوسف بن يحيى التادلي وابن الزيات. طبع عقب كتاب التشوف له تحقيق أحمد التوفيق ط. البيضاء 1984

19- إحياء علوم الدين – أبو حامد الغزالي ط. جديدة. بيروت د. تاريخ

20- أنس الوحيد ونزهة المريد – أبو مدين شعيب الأنصاري. مخطوط الخزانة العامة د 1991

21- الإسراء إلى مقام الأسرى – محيي الدين بن عربي. تحقيق د. سعاد الحكيم ط بيروت 1988

22- أنس الفقير وعز الحقير – أحمد بن قنفد القسنطيني ط. الرباط 1965

23- الإعلام بمن حلّ مراكش وأغمات من الأعلام – العباس بن إبراهيم التمارجي ط. الرباط 1973

24- الإنسان الكامل – عبد الكريم الجيلي ط 4 . دار الفكر بيروت 1975

25- الانتصار لطريق الصوفية الأخيار – محمد الزمزمي بن الصديق. مطبعة الشرق. دون تاريخ

26- الاعتصام – أبو إسحاق الشاطبي ط بيروت د. تاريخ

27- الاستيعاب في معرفة الأصحاب – أبو عمر بن عبد البر ط. القاهرة 1328 هـ (بهامش الإصابة لابن حجر)

28- الإملاء عن إشكالات الإحياء – أبو حامد الغزالي ط. دار الكتب العلمية. بيروت (بهامش الإحياء)

29- بد العارف – عبد الحق بن سبعين. تحقيق د. جورج قتورة ط1 بيروت 1978

30- بغية الملتمس في تاريخ رجال أهل الأندلس – أحمد بن عميرة الضبي ط. القاهرة 1967

31- بغية السالك في أشرف المسالك – أبو عبد الله محمد الساحلي. مخطوط الخزانة العامة د 2224

32- البستان في ذكر الأولياء والعلماء بتلمسان – أبو عبد الله محمد بن محمد بن مريم التلمساني ط. الجزائر. 1908

33- بهجة الناظرين وأنس العارفين – محمد بن عبد العظيم الزموري. مخطوط الخزانة العامة 1501 د.

34- بغية الوعاة في طبقات النحاة – عبد الرحمن السيوطي. تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم . ط 2 دار الفكر بيروت 1979

35- البيان المغرب – ابن عذاري المراكشي. تحقيق ج. س. كولان وليفي بروفنصال. دار الثقافة بيروت

36- التعرف لمذهب أهل التصوف – أبو بكر محمد الكلاباذي ط. بيروت 1980

37- تقييد في التابعين الذين انتهى إليهم الزهد – مجهول. مخطوط الخزانة الحسنية رقم 3650

38- ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك –القاضي عياض بن موسى. تحقيق د. أحمد بكير محمود. ط. دار مكتبة الحياة بيروت 1967

39- تعريف الخلف برجال السلف – محمد الحفناوي ط 1 بيروت 1980

40- تحفة القادم – أبو عبد الله محمد بن الأبار تحقيق إحسان عباس ط 1 بيروت 1986

41- تحفة المغترب ببلاد المغرب – أحمد بن إبراهيم الأزدي، تحقيق فرناندودي لاجرانجا ط. مدريد 1974

42- التدبيرات الإلهية في إصلاح المملكة الإنسانية – محيي الدين بن عربي ط ليدن 1919

43- ترجمة ابن العريف – مجهول. مخطوط الخزانة العامة 1046 د

44- تاريخ علماء الأندلس – أبو الوليد عبد الله بن الفرضي ط. مصر 1966

45- التكملة لكتاب الصلة – أبو عبد الله محمد بن الأبار. عزت البيطار الحسيني. مصر 1956

46- التحقيقات الأحمدية في حماية الحقيقة المحمدية – أحمد بن إسماعيل البرزنجي ط1 مصر 1326

47- التحبير في التذكير – أبو القاسم عبد الكريم القشيري، تحقيق د. إبراهيم بسيوني ط. القاهرة 1968

48- التعريفات – الشريف علي بن محمد الجرجاني ط. بيروت 1983

49- التشوف إلى رجال التصوف – يوسف بن الزيات التادلي تحقيق أحمد التوفيق ط 1 الدار البيضاء 1984

50- تنوير القلوب في معاملة علام الغيوب – محمد أمين الكردي ط 9 مصر 1372

51- ثمرات الأوراق في المحاضرات – تقي الدين بن حجة الحموي ط. 1311 (بهامش كتاب المستطرف)

52- جذوة الإقتباس في ذكر من حل من الأعلام مدينة فاس – أحمد ابن القاضي المكناسي. ط. الرباط 1973

53- جنة العباد – أبو عبد الله محمد الساحلي مخطوط الخزانة العامة د. 2106

54- جامع كرامات الأولياء – يوسف بن إسماعيل النبهاني ط 3 المكتبة الشعبية. بيروت 1978

55- الجامع في السنن والآداب – عبد الله بن أبي زيد القيرواني ط. بيروت 1982

56- جذوة المقتبس في ذكر ولاة الأندلس – أبو عبد الله الحميدي. تحقيق محمد بن تاويت ط. القاهرة مكتبة نشر الثقافة الإسلامية. د. تاريخ

27- حي بن يقظان – أبو بكر بن طفيل ط 3 مصر.

58- حكم أبي مدين – أبو مدين شعيب الأنصاري مخطوط الخزانة العامة الرباط. د 1019

59- حلية الأبدال وما يظهر عليها من المعارف والأحوال – محيي الدين بن عربي تحقيق عبد اللطيف محمد العبد ط. القاهرة.

60- الحلة السيراء – أبو عبد الله محمد بن الأبار تحقيق حسين مؤنس ط 1 القاهرة 1963

61- خريدة القصر وجريدة العصر – عماد الدين الأصفهاني. تحقيق عمر الدسوقي وعلي عبد العظيم ط. مصر 1964

62- ديوان أبي الحسن الششتري – تحقيق د. علي سامي النشار ط 1 مصر 1960

63- ديوان أبي إسحاق الإلبيري – أبو إسحاق إبراهيم بن مسعود الإلبيري. تحقيق د. محمد رضوان الداية ط 2 دمشق 1981

64- دعامة اليقين في زعامة المتقين – أبو العباس العزفي. تحقيق أحمد التوفيق ط. الرباط 1989

65- الذريعة إلى مكارم الشريعة – الحسين بن محمد الراغب الأصفهاني. ط مصر 1973

66- الذخيرة في محاسن الجزيرة – علي بن بسام. تحقيق د. إحسان عباس ط. بيروت 1978

67- الذيل والتكملة لكتابي الموصول والصلة – أبو عبد الله محمد بن عبد الملك المراكشي
السفر 1 تحقيق د. محمد بن شريفة ط. دار الثقافة بيروت
بقية السفر 4 تحقيق د. إحسان عباس ط دار الثقافة بيروت
السفر 5 تحقيق د إحسان عباس ط. دار الثقافة بيروت 1965
السفر 6 تحقيق د. إحسان عباس ط. دار الثقافة بيروت 1973
السفر 8 تحقيق د. محمد بن شريفة. مطبوعات الأكاديمية المغربية الرباط .

68- الروض المعطار – محمد بن عبد المنعم الحميري، تحقيق د. إحسان عباس ط. بيروت 1984

العنوان	المؤلف والطبعة
69- رسالة الأصفياء في التبرك بآثار الأولياء	- المفضل الشاوي ط. الدار البيضاء 1355
70- رياض النفوس في طبقات علماء القيروان وإفريقية	- عبد الله بن أبي عبد الله المالكي. ط.1 القاهرة 1951
71- رسالة الملامتية	- أبو عبد الرحمن محمد بن الحسين السلمي. تحقيق د. أبو العلا عفيفي ط. القاهرة 1945
72 - رايات المبرزين وغايات المميزين	- ابن سعيد تحقيق النعمان عبد المتعال القاضي ط. القاهرة 1973
73- الرسالة اللدنية	- أبو حامد الغزالي ط 2 القاهرة 1970 (ضمن سلسلة القصور العوالي)
74- الرسائل السبكية في الرد على ابن تيمية	- تقي الدين السبكي ط 1 بيروت 1983
75- روض الرياحين في حكايات الصالحين	- عبد الله اليافعي ط 1 مصر بدون تاريخ
76- الرعاية لحقوق الله	- الحارث بن أسد المحاسبي. تحقيق عبد القادر أحمد عطا. ط 4 بيروت 1985
77- الرسالة الفقيرية (ضمن الرسائل له)	- عبد الحق بن سبعين. تحقيق عبد الرحمن بدوي ط. مصر 1965
78- الروض العاطر الأنفاس بأخبار الصالحين من أهل فاس	- محمد بن عيشون الشراط. مخطوط الخزانة العامة د 2409
79- الرسالة إلى الصوفية	- عبد الكريم بن هوازن القشيري ط. بيروت 1957
80- روضة التعريف بالحب الشريف	- لسان الدين محمد بن الخطيب السلماني. تحقيق د. محمد الكتاني. ط. بيروت 1970
81- روح المعاني	- شهاب الدين محمود الألوسي. ط. دار الفكر. بيروت. 1983
82- رسالة إلى الفخر الرازي	- محيي الدين بن عربي مخطوط الخزانة العامة د 1961
83- روح القدس في محاسبة النفس	- محيي الدين بن عربي ط. أثين بلاسيوس
84- الرسائل	- محيي الدين بن عربي ط. دار إحياء التراث العربي بيروت (تصوير عن طبعة هندية من سنة 1948)
- رسالة صفي الدين	- أبو الحسين صفي الدين بن أبي منصور. ت دوين جريل
85- الرسائل القشيرية	- عبد الكريم بن هوازن القشيري. ط. بيروت (مصورة عن طبعة باكستان)
86- رسالة في التصوف	- محمد بن بو عزة. مخطوط الخزانة العامة د 1019 (عقب ديوان القصائد العشريات)
87- الزهد والوصية	- الإمام زين العابدين ط. القاهرة 1949
88- الزهد والرقائق	- عبد الله بن المبارك. تحقيق حبيب الرحمن الأعظمي ط. دار الكتب العلمية بيروت
89- سبل الخيرات في المواعظ والرقائق	- يحيى بن نجاح الأموي القرطبي. مخطوط الخزانة العامة بالرباط د 1977
90- سر العالمين وكشف ما في الدارين	- أبو حامد الغزالي . ط مصر 1327

91- سلوة الأنفاس ومحادثة الأكياس - محمد بن جعفر الكتاني ط. حجرية فاس

92- سبك المقال لفك العقال - عبد الواحد بن محمد الطواح مخطوط الخزانة الحسنية. 105

93- السعادة الأبدية في التعريف بمشاهير الحضرة المراكشية - محمد بن محمد بن المبارك الفتحي. ط 2 البيضاء.

94- شرح مشكلات الفتوحات المكية - عبد الكريم الجيلي. تحقيق د عاطف جودة نصر ط. مكتبة الشباب. مصر

95- شرح العقيدة الطحاوية - ابن أبي العز الحنفي ط 5 بيروت. 1399

96- شجرة النور الزكية في طبقات المالكية - محمد بن مخلوف ط. بيروت (مصورة عن طبعة 1349)

97- الشفا لتعريف حقوق المصطفى - القاضي عياض ط. دار الفكر بيروت. د. تاريخ

98- شذرات الذهب في أخبار من ذهب - عبد الحي بن العماد الحنبلي ط. المكتب التجاري للطباعة والنشر والتوزيع- بيروت . د. ت.

99- شفاء السائل في تهذيب المسائل - عبد الرحمن بن خلدون. تحقيق محمد بن تاويت ط. اسطنبول. 1958

100- الصلة - أبو القاسم خلف بن بشكوال ط. مصر 1966

101- صلة الصلة - أبو جعفر أحمد بن الزبير ، (قسم منها) مخطوط خزانة القرويين

صلة الصلة - أبو جعفر أحمد بن الزبير - (قسم منها) تحقيق ليفي بروفنصال. ط الرباط 1938

102- صفوة التصوف - محمد بن طاهر المقدسي. مراجعة أحمد الشرباصي ط مصر 1950

103- صفة جزيرة الأندلس (منتخبة من الروض المعطار) - محمد بن عبد الله الحميري ط 2 بيروت 1988

104- طبقات الشافعية الكبرى - عبد الوهاب بن تقي السبكي. ط معادة بالأوفست دار المعرفة بيروت. د. ت

105- طبقات الصوفية - أبو عبد الرحمن محمد بن الحسين السلمي. ترتيب أحمد الشرباصي ط. مصر 1370

106- طبقات الأولياء - عمر بن علي بن الملقن. تحقيق نور الدين شريبة ط1. القاهرة. 1973

107- العبر في خبر من غبر - محمد بن أحمد الذهبي ط1 بيروت 1985

108- عقلاء المجانين - الحسن بن محمد النيسابوري ط. دار الكتب العلمية. بيروت د. تاريخ

109- العبادلة - محيي الدين بن عربي تحقيق عبد القادر أحمد عطا. ط 1 القاهرة. 1969

110- عوارف المعارف - عبد القاهر السهروردي ط 1 بيروت 1966

111- عنوان الدراية فيمن عرف من العلماء ببجاية - أحمد بن أحمد الغبريني ط 2 بيروت د. ت

112- الغنية – القاضي عياض بن موسى ط 1 بيروت 1982

113- فصوص الحكم – محي الدين بن عربي تعليق أبو العلا عفيفي ط 2 بيروت. 1980

114- الفتح الرباني والفيض الرحماني – عبد الغني النابلسي تحقيق عبد القادر أحمد عطا ط 1 مصر 1986

115- الفتوحات الإلهية بشرح المباحث الأصلية – أحمد بن عجيبة ط 1 القاهرة (بهامش كتابه إيقاظ الهمم)

116- الفوائد – محمد بن قيم الجوزية ط. بيروت 1973

117- فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال – أبو الوليد بن رشد. ط 1 بيروت 1978

118- الفتاوي – أحمد بن تيمية ط. مكتبة المعارف. الرباط

119- الفهرست – ابن النديم ط. تجارية. د. تاريخ

120- الفتوحات المكية – محي الدين بن عربي ط. دار الفكر بيروت د. تاريخ

121- الفتوحات المكية – محي الدين بن عربي. أجزاء بتحقيق عثمان يحيى. ط 1 الهيئة العامة المصرية للكتاب القاهرة 1975

122- فوات الوفيات – ابن شاكر الكتبي تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد ط. القاهرة. د. تاريخ

123- فهرسة ما رواه عن شيوخه – أبو بكر محمد بن خير الإشبيلي ط 2 سنة 1963

124- فيصل التفرقة بين الإسلام وأهل الزندقة – أبو حامد الغزالي ط 2 القاهرة 1970 (ضمن سلسلة القصور العوالي)

125- الفردوس بمأثور الخطاب – أبو شجاع شيرويه الديلمي. تحقيق السعيد بن بسيوني زغلول ط. بيروت 1986

126- فتح القدير شرح الجامع الصغير – عبد الرؤوف المناوي ط 2 بيروت 1972

127- فهرس ابن عطية – تحقيق محمد أبو الأجفان ط. بيروت 1980

128- قوت القلوب في معاملة المحبوب – أبو طالب المكي ط. دار صادر. بيروت. د. تاريخ

129- قطر الولي على الحديث الولي – محمد بن علي الشوكاني. تحقيق إبراهيم إبراهيم جلال. ط. القاهرة د تاريخ.

130- قواعد التصوف – أحمد زروق ط. مطبعة الملاح 1968

131- قواعد الأحكام في مصالح الأنام – عز الدين بن عبد السلام ط. بيروت. د تاريخ

132- كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون – مصطفى بن عبد الله حاجي خليفة ط. معادة بالأوفست. بغداد . د . تاريخ

133- كشف المحجوب – علي بن عثمان الهجويري. ترجمة د. إسعاد عبد الهادي قنديل ط. بيروت 1980

134- كتاب الصدق – أبو سعيد أحمد بن عيسى الخراز. تحقيق د. عبد الحليم محمود ط. بدون تاريخ

الكتاب	المؤلف والطبعة
135- كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر (تاريخ ابن خلدون)	- عبد الرحمن بن خلدون. تحقيق خليل شحاذة ط. دار الفكر بيروت 1981
136- الكواكب الدرية في طبقات الصوفية	- عبد الرؤوف المناوي. مخطوط خزانة القرويين 1686
137- الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة	- أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد ط 1 بيروت 1978 (عقب كتابه فصل المقال)
138- كشف الأسرار عن حكم الطيور والأزهار	- عز الدين المقدسي ط. باريز 1821
139- لواقح الأنوار في طبقات الأخيار (طبقات الشعراني الكبرى)	- أبو المواهب عبد الوهاب الشعراني ط. دار العلم للجميع. بيروت د. تاريخ
140 - اللمع	- سراج الدين الطوسي، تحقيق عبد الحليم محمود وطه عبد الباقي سرور. ط 1960
141- لسان الميزان	- أحمد بن علي بن حجر العسقلاني ط 2 بيروت 1971
142- مواقع النجوم ومطالع أهلة الأسرار والعلوم	- محيي الدين بن عربي ط. القاهرة 1965
143- المعسول	- محمد المختار السوسي ط. الدار البيضاء 1960
144- المقتبس	- أبو مروان بن حيان القرطبي. تحقيق محمود علي مكي. ط. دار الكتاب العربي بيروت 1973
145- المقتبس	- أبو مروان بن حيان القرطبي - قطعة شالميتا. ط. مدريد
146- منطق الطير	- فريد الدين العطار ترجمة د. بديع محمد جمعة ط 3 بيروت 1984
147- الموافقات في أصول الأحكام	- أبو إسحاق الشاطبي ط. دار الفكر بيروت (مصورة عن طبعة 1341)
148- المدخل إلى تنمية الأعمال بتحسين النيات	- محمد بن محمد بن الحاج ط. دار الفكر بيروت 1981
149- مفتاح السعادة وتحقيق طريق الإرادة	- أبو العباس أحمد بن العريف. مخطوط الخزانة الحسنية 1562
150- المستفاد في ذكر العباد بمدينة فاس وما يليها من البلاد.	- محمد بن قاسم التميمي الفاسي. مصور عن القطعة المخطوطة المكتشفة.
151- المعارف	- عبد الله بن قتيبة الدينوري. ط 2 لبنان 1970
152- المن بالإمامة على المستضعفين	- ابن صاحب الصلاة. تحقيق عبد الهادي التازي. ط دار الحرية للطباعة بغداد 1979
153- المقتطف من أزاهر الطرف	- علي بن موسى بن سعيد ط مصر 1983 (الهيئة المصرية العامة للكتاب)
154- محاسن المجالس	- أبو العباس أحمد بن العريف ط أثين بلاسيوس. مدريد 1931
155- موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول	- أحمد بن تيمية. ط. دار الكتب العلمية. بيروت 1985
156- المغرب في حلى المغرب	- ابن سعيد تحقيق شوقي ضيف
157- المرقبة العليا فيمن يستحق القضاء والفتيا	- أبو الحسن بن عبد الله النباهي. ط5 بيروت 1983
158- مختصر منهاج القاصدين	- أحمد بن قدامة ط. دمشق 1978
159- المنح القدوسية في تفسير المرشد المعين	- أحمد العلوي المستغانمي. تحقيق سعود القواص

العنوان	المؤلف والطبعة
بطريق الصوفية	ط. بيروت. د. ت
160- المعجب في أخبار المغرب	- عبد الواحد المراكشي ط 7 دار البيضاء 1978
161- مطمح الأنفس ومسرح التأنس	- الفتح بن خاقان. ط 1 القسطنطينية 1302
162- معجم أصحاب الصدفي	- أبو عبد الله محمد بن الأبار. ط. القاهرة 1967
163- المستطرف من كل فن مستظرف	- شهاب الدين أحمد الأبهيشي ط 1311
164- مشارق أنوار القلوب ومفاتح أسرار الغيوب	- عبد الرحمن بن الدباغ القيرواني ط. دار صادر بيروت . د. تاريخ.
165- مجابو الدعوة	- أبو بكر بن أبي الدنيا. تحقيق محمد عبد الخالق عطا. ط بيروت 1986
166- المقصد الشريف في ذكر صلحاء الريف	- عبد الحق البادسي ط. الرباط 1982
167- المواقف	- عبد القادر الجزائري. ط. بيروت د. ت.
168- منهاج العارفين	- أبو حامد الغزالي ط. دار الكتب العلمية بيروت (ضمن مجموعة رسائله)
169- المنقذ من الضلال	- أبو حامد الغزالي ط 1 مصر 1316
170- المنن الربانية الوهبية في المآثر الغوثية الشعيبية	- العربي بن مصطفى الشوار ط. دمشق 1938
171- المجموعة النادرة لأبناء الآخرة	- محمد المهدي الرواس ط. ليبيا د. تاريخ
172- محاضرة الأبرار	- محيي الدين بن عربي. ط. دار اليقظة العربية. بيروت. 1986
173- مفاخر البربر	- مجهول مخطوط الخزانة العامة د 1020
174- المقدمة	- عبدالرحمن بن خلدون ط. تجارية. د. تاريخ
175- نظم الجمان لترتيب ما سلف من الزمان	- علي بن محمد بن القطان. تحقيق د. محمود علي مكي. ط. المطبعة المهدية تطوان د. تاريخ.
176- نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب	- شهاب الدين أحمد بن محمد المقري. تحقيق د. إحسان عباس. ط دار صادر بيروت 1968
177- النفحات الأقدسية في شرح الصلوات الإدريسية	- محمد بهاء الدين البيطار ط. دار الجيل. بيروت. د تاريخ
178- نيل الابتهاج بتطريز الديباج	- أحمد بابا التنبكتي طبع بهامش كتاب الديباج المذهب. ط. دار الكتب العلمية بيروت د. ت.
179- الناصر معروف في الذب عن مجد التصوف	- أحمد العلوي المستغانمي ط. دمشق. د. تاريخ.
180- نحو القلوب	- أبو القاسم عبد الكريم القشيري. تحقيق أحمد علم الدين الجندي ط ليبيا 1977
181- هدية العارفين أسماء المؤلفين وآثار المصنفين	- إسماعيل باشا بن محمد أمين البغدادي ط استانبول 1951
182- الوصايا	- محيي الدين بن عربي ط. بيروت د. تاريخ (وهي فصلة من الفتوحات طبعت مستقلة)
183- وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان	- أحمد بن محمد بن خلكان تحقيق. د إحسان عباس. ط دار صادر بيروت د. تاريخ

فهرس المراجع

1- أبو الحسن المسفر – عبد الله كنون مجلة «مجمع اللغة العربية بدمشق» أكتوبر 1961

2- ابن عربي – طه عبد الباقي سرور ط مكتبة الخانجي مصر بدون تاريخ

3- الأدب المغربي – محمد بن تاويت ومحمد الصادق عفيفي ط. بيروت 1960

4- الإرادة – مصطفى عزام مجلة «المريد» عدد 1و2

5- ابن مسرة ومدرسته – أثين بلاسيوس ترجمة محمد أشهبار نص مرقون بكلية الآداب فاس

6- ابن عربي – أثين بلاسيوس ترجمة عبد الرحمن بدوي. ط. بيروت. د. ت.

7- الإمام أبو العباس المرسي – أحمد حسين النسياوي ط. مصر 1965

8- ابن الفارض والحب الإلهي – محمد مصطفى حلمي ط. مصر 1971

9- التصوف المغربي في القرنين 6 و 7: اتصال أم انفصال؟ – عبد المجيد الصغير. ضمن كتاب «أبو محمد صالح المناقب والتاريخ». النشر العربي الإفريقي الرباط 1990

10- أبو حامد الغزالي. دراسات في فكره وعصره وتأثيره – جماعة من الأساتذة منشورات كلية الآداب الرباط. ط. 1988 المحمدية المغرب.

11- تاريخ صقلية الإسلامية – د. عزيز أحمد تعريب د. أمين الطيبي ط 1980

12- التصوف في الإسلام – د. عمر فروخ ط. بيروت 1981

13- تجديد الفكر الديني في الإسلام – محمد إقبال ترجمة عباس محمود ط 2 القاهرة 1968

14- تاريخ فلسفة الإسلام في شمال إفريقيا – يحيى هويدي ط. مكتبة النهضة المصرية. القاهرة 1965

15- التصوف المغربي في القرن السادس – عبد الجليل لحمنات رسالة مرقونة بكلية الآداب الرباط

16- التصوف الأندلسي، مبادئه وأصوله – د. محمود علي مكي مجلة «دعوة الحق» ع 8 – 1962

17- تاريخ الأدب الأندلسي – د. إحسان عباس. ط 4 بيروت

18- تاريخ الأدب الأندلسي (عصر الطوائف والمرابطين) – د. إحسان عباس ط 6 بيروت 1981

19- التصوف في تراث ابن تيمية – د. الطبلاوي محمود سعد ط. مصر 1984

20- تاريخ الفكر الأندلسي – آنجل بالانثيا ترجمة حسين مؤنس ط. القاهرة 1955

21- تاريخ التصوف في الإسلام – د. قاسم غني ترجمة صادق نشأت ط. القاهرة 1970

22- التصوف في الإسلام – محمد الصادق عرجون ط. القاهرة 1967

23- التصوف الإسلامي بين الأصالة والاقتباس – عبد القادر أحمد عطا ط. بيروت 1987

24- التصوف الإسلامي وخمرية ابن الفارض – أحمد بلافريج جريدة العلم ع 5 يونيو 1990

25- التصوف الإسلامي – أحمد توفيق عياد. ط. المطبعة الفنية الحديثة القاهرة 1970

26- تحت راية القرآن – مصطفى صادق الرافعي ط 8 دار الكتاب العربي بيروت 1983

27- التاريخ وأدب المناقب – جماعة من الأساتذة منشورات عكاظ الرباط 1989

28- التصوف في الإسلام وأهم الاعتراضات عليه – د عبد اللطيف محمد العبد ط 1 القاهرة 1986

29- الحركة الصوفية بمراكش وأثرها في الأدب – د. حسن جلاب أطروحة دولة مرقونة بكلية الآداب بالرباط

30- حول بعض مضمرات التشوف – محمد القبلي. مقال ضمن كتاب التاريخ وأدب المناقب. الرباط 1989

31- حول نكبة ابن العريف الصنهاجي – د حسن جلاب مجلة كلية الآداب بمراكش ع 1

32- حول مفهوم الجهاد والاتحاد في الأدب الأندلسي – د محمد مفتاح مجلة «عالم الفكر» مجلد 12 ع1 أبريل 1981

33- حفريات عن شخصية يعقوب المنصور – محمد زنيبر مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط ع 9-10

34- الخيال والشعر في تصوف الأندلس – د. سليمان العطار ط 1 دار المعارف د. تاريخ

35- دراسة عن رحلة ابن رشيد – أحمد الحدادي رسالة مرقونة بكلية الآداب فاس

36- دراسة وتحليل لكتاب روح القدس لابن عربي – شكري فيصل مجلة صحيفة المعهد المصري للدراسات الإسلامية. م 14 سنة 1947 مدريد.

37- رمز الخمر في شعر ابن الفارض – محمد يعيش رسالة مرقونة بكلية الآداب فاس

38- رمز «الإحياء» وقضية الحكم في المغرب الوسيط – محمد القبلي ضمن كتاب «أبو حامد الغزالي، دراسات في فكره وعصره وتأثيره» منشورات كلية الآداب ط 1988 المحمدية المغرب

39- سلطان العارفين وإمام المحققين وبقية المجتهدين الشيخ الأكبر محيي الدين بن عربي – محمد رياض المالح. ط. دمشق د. تاريخ

40- الصلة بين ابن تومرت والغزالي – عبد الله غاتي رسالة مرقونة دار الحديث الحسنية الرباط

41- الصوفية في الإسلام – ر. أ. نيكلسون ترجمة نور الدين شريبة ط. مصر 1951

42- العمل الديني وتجديد العقل – د. طه عبد الرحمٰن ط 1 الرباط 1989

43- الغزالي بين مادحيه وناقديه – د. يوسف القرضاوي ط 1 سنة 1988

44- في سبيل موسوعة فلسفية – د. مصطفى غالب. دار مكتبة الهلال. بيروت 1979

45- الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط – يوسف كرم. ط. بيروت دار القلم. د. تاريخ.

46- الفكر الصوفي والانتحالية بالمغرب – عبد العزيز بن عبد الله مجلة «البيئة» عدد 4

47- فهرس دار الكتب الظاهرية – محمد رياض المالح. دمشق د.ت

48- فترة الانتقال من المرابطين إلى الموحدين – مصطفى بن سباع رسالة مرقونة بكلية الآداب الرباط

49- في رحاب الصوفية – أحمد الشرباصي ط. القاهرة 1950

50- الفقه عند الشيخ الأكبر – محمود محمود الغراب ط. دمشق 1981

51- في التصوف الإسلامي وتاريخه – نيكلسون ترجمة أبو العلاء عفيفي. ط. القاهرة 1947

52- القطب الشهيد عبد السلام بن مشيش – د. عبد الحليم محمود ط. القاهرة 1976

53- ما يعد به الإسلام – روجي غارودي ترجمة قصي أتاسي وميشيل الحكيم ط. دار الوثيقة دمشق

54- مخطوطات خزانة القرويين – العابد الفاسي ط. البيضاء 1980

55- مادة «تصوف» بدائرة المعارف الإسلامية – لويس ماسينيون. مصطفى عبد الرزاق ط. طهران

56- من أين استقى محيي الدين بن عربي فلسفته الصوفية – أبو العلاء عفيفي مجلة كلية الآداب بالقاهرة م خ/ 1933

57- مناهج البحث عند مفكري الإسلام – د. علي سامي النشار ط. بيروت 1984

58- موقف أئمة السلفية من التصوف والصوفية – عبد الحفيظ بن ملك عبد الحق المكي ط 1 دار السلام 1988

59- المطرب بذكر شخصيات بارزة من أولياء المغرب – عبد الله التليدي ط. تطوان بدون تاريخ

60- المدرسة الشوذية في التصوف الأندلسي – أبو الوفا الغنيمي التفتازاني مجلة صحيفة المعهد المصري للدراسات الإسلامية م 23، سنة 1985 مدريد.

61- النبوغ المغربي – عبد الله كنون ط 3 بيروت 1975

62- هل ابن خلدون رجعي؟ – فاطمة الجامعي الحبابي مقال بمجلة كلية آداب فاس ع 7

63- والموعد الله – خالد محمد خالد ط. مصر (ضمن سلسلة كتاب اليوم)

64- ولي مسلم من أولياء القرن العشرين – محمد بن تاويت مجلة «تطوان» عدد 9 سنة 1964

فهرس المراجع الأجنبية

1- L'Islam habite notre avenir roger Garaudy

Col. Dialogue de civilisation EDDIF. INTERNATIONAL 1981

2- L'observation psychologique et psychosociologique, Seminaires de Roger Mucchielli Ed. E.S.F. Paris 1980

3- Espagne preislamique et Espagne Musulmane Claudio Sanchez Albornoz Melanges Ed. Presses Universitaires de France.

4- L'Islam d'Espagne, une rencontre entre L'Orient et L'Occident Henri Terrasse Melanges Ed. Presses Universitaires de France

-Le Sufisme en Occident Musulman au Xueme S. Alfred Bel Annales de L'institut d'Etudes orientales. Alger. 1934.

-Karl Brockelman GESCHICHTE Der Arabischen Litteratur. Ed Leiden. 1943.

-L'Exposé Critique de la pensée musulmane a travers Loeuvre d'Ibn Sabin Serghini Mohamed. Thése de Doctorat a la sorbonne. Universiteé de Paris IV.

-Notes pour quelques fragments inedits de la correspondance d'Ibn Al Arif dans Hesperis XLIII 1956

-Esquisse d'histoire religieuse du Maroc. Georges Drague Cahiers de L'Afrique et de :'Asie Paris 1952

-Melanges d'histoire du Moyen-age. Henri Terrasse Ed. Presses Universitaires de France.

فهرس المواد